University of Alberta

Lengua ritual y sincretismo:

Dinámicas de hibridez en el discurso mágico-religioso Palo Monte-Mayombe

por
Constanza Rojas-Primus

A thesis submitted to the Faculty of Graduate Studies and Research in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy
In
Spanish and Latin American Studies
Department of Modern Languages and Cultural Studies

Edmonton, Alberta
Fall 2007

Library and Archives Canada

Published Heritage Branch

395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Bibliothèque et Archives Canada

Direction du Patrimoine de l'édition

395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file Votre référence
ISBN: 978-0-494-33054-8
Our file Notre référence
ISBN: 978-0-494-33054-8

NOTICE:
The author has granted a non-exclusive license allowing Library and Archives Canada to reproduce, publish, archive, preserve, conserve, communicate to the public by telecommunication or on the Internet, loan, distribute and sell theses worldwide, for commercial or non-commercial purposes, in microform, paper, electronic and/or any other formats.

The author retains copyright ownership and moral rights in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

AVIS:
L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque et Archives Canada de reproduire, publier, archiver, sauvegarder, conserver, transmettre au public par télécommunication ou par l'Internet, prêter, distribuer et vendre des thèses partout dans le monde, à des fins commerciales ou autres, sur support microforme, papier, électronique et/ou autres formats.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protège cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms may have been removed from this thesis.

While these forms may be included in the document page count, their removal does not represent any loss of content from the thesis.

Conformément à la loi canadienne sur la protection de la vie privée, quelques formulaires secondaires ont été enlevés de cette thèse.

Bien que ces formulaires aient inclus dans la pagination, il n'y aura aucun contenu manquant.

Canada

In a world with too many voices speaking all at once, a world where syncretism and parodic invention are becoming the rule, not the exception, an urban, multinational world of institutional intransigence – where American clothes made in Korea are worn by young people in Russia, where everyone's "roots" are in some degree cut – in such a world it becomes increasingly difficult to attach human identity and meaning to a coherent "culture" or "language."

James Clifford, Predicament of Cultures (1988: 95).

Dedicación

A Katzuki,

Por el proyecto que nunca terminé contigo.

Abstract

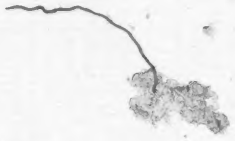
Due to its affiliation to cultural hybridity, syncretism has been a highly contentious term from different perspectives about culture. Purist canons have often taken the term to imply impure and inauthentic forms of mixed culture. Other models, such as the transculturation paradigm of the Cuban ethnologist Fernando Ortiz, refer to syncretism as legitimated hybrid forms of making culture through the incorporation and convergence of symbolic material from two or more different cultural codes as what characterizes Cuban African-based religious systems. Yet Ortiz's model lacks an operational formula to study syncretic practices resulting in the fact that some scholars continue analyzing syncretism as purely mixture. In the search for that working formula, this dissertation examines the applicability of Ortiz's syncretism on the ceremonial discourse of the Palo Monte-Mayombe cult, a magical-religious group within the Afro-Cuban Diaspora. Well documented by its hybrid language of Cuban-Spanish and an extended conceptual apparatus of Kikongo lexicon, this research focuses on how tatas and madres nganga (Palo Monte priests) manipulate symbolic material from Spanish and Kikongo to converge into a local and unique form of ritual speech: The Congo language. Linguistic and cultural data was collected in Holguín, La Habana, and Matanzas, Cuba, during the year 2004. The method of speech event to describe the selection of ethnographies of Congo ritual speech and the method of intertextual discourse to analyze the symbolic meaning of hybrid utterances were used as study methodology. Findings show that syncretism is not a static fixed cultural mixture, but a strategy that makes possible the interpretation of codes of different origins in favor of ideological consistencies. For paleros (Palo Monte practitioners), the negotiation of the etymological provenance of

words is a fundamental syncretic dynamics in the formation of an "African" ritual language spoken in Cuba. Therefore, this research suggests that language syncretism is the study of the suppression of a linguistic utterance in opposition to another under certain conditions in which the speaker faces meaningful cultural definitions. Thus, Congo language hybridity has much more to do with a discourse of ideological relations between its codes than purely grammatical ones.

Resumen

Debido a su afiliación con la hibridez cultural, el sincretismo ha sido un término altamente discutido desde distintas perspectivas sobre la cultura. Cánones puristas a menudo han tomado el término para calificar a los fenómenos de mezcla cultural como formas impuras e inauténticas. Otros enfoques, tal como el paradigma de la transculturación del etnólogo cubano Fernando Ortiz, conciben al sincretismo como legítimas formas híbridas de hacer cultura a través de la incorporación y convergencia de un material simbólico proveniente de dos o más códigos culturales distintos, como es el caso de los sistemas religiosos cubanos de base africana. Mas el modelo de Ortiz carece de una formula operacional para el estudio de prácticas sincréticas, resultando en que algunos estudiosos continúen analizando el sincretismo únicamente como mezcla. En búsqueda de esa fórmula de trabajo, esta disertación examina la aplicabilidad del sincretismo de Ortiz en el discurso ceremonial del culto Palo Monte-Mayombe, un grupo mágico-religioso dentro de la diáspora afrocubana. Bien documentado por su lenguaje híbrido compuesto del español cubano y un extendido aparato léxico-conceptual del kikongo, esta investigación estudia cómo los tatas y madres nganga (sacerdotes del Palo Monte) manipulan el material simbólico del español y del kikongo para converger en una forma única y local de habla ritual: la lengua congo. Los datos lingüísticos y culturales fueron recogidos en Holguín, La Habana y Matanzas, Cuba, durante el año 2004. El método de evento de habla para describir la selección de las etnografías de habla ritual congo y el método del discurso intertextual para analizar el significado simbólico de los enunciados híbridos fueron usados como metodología de estudio. Los hallazgos muestran que el sincretismo no es una forma de mezcla cultural estática y fija, sino que una

estrategia que hace posible la interpretación de códigos de distinto origen en favor de consistencias ideológicas. Para los paleros (practicantes del Palo Monte), la negociación del origen etimológico de las palabras es una dinámica sincrética fundamental en la formación de una lengua ritual "africana" en Cuba. Por tanto, esta investigación sugiere al sincretismo en el lenguaje como el estudio de la supresión de un elemento lingüístico en oposición a otro bajo ciertas condiciones en que el hablante enfrenta significativas definiciones culturales. De esta forma, la hibridez de la lengua congo tiene mucho más que ver con un discurso de relaciones dialógicas entre sus códigos que de relaciones gramaticales.



Prólogo

Pensé que estaba preparada para enfrentar el desafío de mi investigación. La etnografía nunca fue algo fácil para mí, tiendo a involucrarme emocionalmente con aquellos que tienen algo diferente que decir y mostrarle al mundo. Como si fuera una forma de activismo, de rebeldía a este sistema que les ha subordinado por siglos a través de análisis teóricos occidentalistas. Y allí estaba yo, haciendo mi trabajo un tanto paradójico que, al fin y al cabo, siempre vuelca mi experiencia humana a un escrito científico frío y calculador. Sin embargo esta vez, todo fue distinto.

Rosell ya me había advertido del impacto espiritual del ritual de la iniciación en el culto Palo Monte-Mayombe. Desde este credo religioso, el ser humano se encuentra expuesto a la revelación animista de todo lo que nos rodea, siendo nosotros, como todo lo existente, parte de un determinio dictado por las diferentes deidades de la madre tierra. Así, en la iniciación, se renace bajo términos cosmogónicos que comprenden al mundo como una trilogía compuesta de un mundo medio, en el cual se encuentra todo lo existente; un mundo bajo o de todos aquellos espíritus de los ya idos; y un mundo de arriba gobernado por Sambiampungu, el espíritu mayor de los astros y de la naturaleza, así como también la máxima deidad sobre los vaticinios de los caminos de la vida. Incomprensibles separadamente, los tres niveles son un solo mundo, siendo la iniciación, así como otras ceremonias, el vínculo visible entre los miembros del culto, sus muertos y todos los espíritus de la naturaleza.

Ella tenía los ojos vendados. Su cuerpo estaba humedecido por la limpieza previa del humiero, un lavado hecho de plantas, hierbas y matas que, al ser combinadas bajo el canto y la plegaria del tata mayombero, proporcionan sus propiedades naturales a fin de actuar bajo la mano mágico-religiosa del sabio palero.

-Ganga que no cuenda santa hasta campofinda, di si esta enduma va en ralla sea engando sea en quidembo hasta que su quiyumba y su encombe vayan a campofinda un día -oraba el tata.

Sentía que además de los presentes, el cabildo estaba cargado de otras personas. Miré por una ventana pequeña hacia el patio del lugar a fin de encontrarle alguna explicación a mi sensación de más gente. Sin embargo, no había nadie allí. Solo el guardiero quien cuidaba la llegada de curiosos a las aproximaciones del cuarto.

Volví otra vez mi atención a la ceremonia. Tres caídas diferentes de cuatro cáscaras de cocos revelaron el vaticinio de la ganga o fundamento de adoración. La muchacha debía ser jurada directamente como yaya enquisi porque en su cabeza se encuentra Tiembla Tierra, la deidad en palo que se sincretiza con el santo Obatalá del culto de la santería quien, según las creencias, es una deidad superior que determinaría el astral espiritual de la muchacha. En ese momento otro tata, quien asistía al tata mayor o padrino del cabildo, daba de beber una toma preparada con anterioridad a fin de limpiar y proteger el estómago de los presentes. Una condición para que yo pudiera presenciar esta ceremonia secreta fue aceptar ser una observadora-participante. Por lo tanto, recibí la toma mágica como todos allí. Después de unos minutos, la muchacha fue presentada ante la ganga entre limpiezas de humo de tabaco y mojaduras de ron. Mientras la gente cantaba, el palero también escupía ron y humo sobre la ganga. Me impresionó ver que cada uno de estos actos rituales era sentido además por alguno de los presentes, como si la ganga fuera un objeto fetichista o de magia simpatética. Mi

sensación de otra gente presenciando la ceremonia comenzó a intensificarse. No pasó mucho rato cuando, de pronto, dos de los presentes se tiraron al suelo del cuarto y comenzaron a arrastrarse como serpientes.

-¡Ya llegó!, ¡ya llegó! – vociferaba una mujer palera vestida casi como un varón.

-Mira, – me dijo Rosell en una conversación que en ese momento recordé sostuvimos una vez sobre el culto – los espíritus de nuestros antepasados o de deidades pueden llegar de muchas formas, pero una característica particular es que lleguen como un majá, haciendo que tu cuerpo se arrastre como lo hace la serpiente antes de pararse para imponer su presencia.

La palera comenzó a rociar ron en las cabezas de los caídos mientras que otras dos personas les ponían sus manos en la cara para protegerlos de golpes a causa de sus convulsiones. De pronto, la muchacha que estaba siendo iniciada comenzó también a convulsionarse, pero lo hacía en frente de la ganga y del tata. Éste le puso la mano en la cabeza y comenzó a hablarle con otra voz, otro acento, otras palabras como africanas. Fue como si su español se hubiera convertido en otra lengua hablada por otra persona. Y así fue, no era el tata mayombero quien hablaba sino su perro enganga, el espíritu del muerto que se encuentra en el fundamento de adoración quien había llegado a proceder, junto al palero, con los servicios ceremoniales.

Por primera vez, el trance se me presentaba como la posibilidad directa y visible de acceder a la inmortalidad, una propiedad importante del espíritu según ciertas teorías teológicas. Sin entender cómo y por qué, obvié su análisis científico en tanto forma de enajenación religiosa que, bajo determinadas influencias psicosociales, se sucede en la esfera psíquica generando un estado alterado de la consciencia. Lo recibía en cambio, como una epifanía sobre un ordenamiento no lineal del mundo, del cosmos, cuyos elementos no son entidades aisladas, sino que devienen algo donde todo lo demás influye, estableciéndose así, una relación con el todo y viceversa. Desde esta perspectiva no es difícil comprender la trilogía Palo Monte que subyace la visión de mundo de los paleros. Mas tampoco la de otros grupos étnico-culturales que no separan la esfera espiritual o religiosa de la vida material.

-Niña, niña – me dijo de pronto un palero mientras sacudía mi brazo izquierdo a fin de despertarme de mi epifanía – toma esta chamba y deja que tus espíritus lleguen. Ellos están en ti, en cada esfera de tu vida y actúan junto a ti en los caminos de la vida.

Tomé la chamba, una bebida de agua ardiente, picante, elaborada con los botánicos secretos de la religión Palo Monte. Sentí cómo el fuego quemaba mi garganta, mi esófago y luego se asentaba en mi estómago por muchos minutos a venir. Me sacó del fuego de mi estómago un canto que hizo volcar mi atención a la muchacha que estaba siendo iniciada.

–Ráyala tata ráyala como raya tu ganga ráyala – cantaron de pronto todos en el cabildo mientras el tata rayaba con una aguja ciertas partes del cuerpo de la muchacha provocando incisiones lo suficientemente profundas para hacerlas sangrar.

Fueron veintiuno los cortes que conté que luego el tata selló con un polvo secreto que protegería a la muchacha de los vaticinios de la vida.

Si viví un trance o una epifanía sobre el ordenamiento del mundo no lo sé aún. Todavía puedo escuchar claramente los tambores que marcaban el ritmo del baile de todos allí. Espíritus de antepasados, animales, de deidades, todos parecían sincretizarse en el cuerpo de los presentes para recibir y festejar a la nueva yaya enquisi. Ella ya no

era la misma muchacha que había llegado a iniciarse, sino que era una nueva persona, con otro nombre, hija de Tiembla Tierra, del tata del cabildo, de su muerto, de su ganga.

La guagua paró de súbito lo que hizo que me evadiera de mi recuerdo de la iniciación, de mi trabajo en el centro de investigaciones culturales de Montreal. Me pregunto si aún esperan mi regreso, mi escrito científico. Me imagino sus caras al saber que ya no soy la misma ni tengo el mismo nombre, y que dicto los caminos de mi vida desde mis espíritus, mi muerto, mi ganga.

Tucson, junio del 2005[1]
Constanza Rojas-Primus

[1] Escribí este cuento como forma de expresión literaria de mi experiencia en el campo con el culto cubano Palo Monte-Mayombe. Titulado "La iniciación," recibió una mención honrosa en el concurso literario de Toronto "Nuestra Palabra 2005."

Agradecimientos

Son muchas las personas que de una forma u otra hicieron posible la realización de esta tesis de doctorado. Nombrar a cada una sería un proyecto de nunca acabar y, en tanto la memoria es frágil, odiaría rotundamente recordar más tarde que olvidé escribir el nombre de alguien.

Sin embargo, es indudable que esta tesis no hubiera sido posible sin la generosa acogida brindada por los paleros cubanos. Aquéllos que me permitieron, directa e indirectamente, entrar al corazón de su praxis, les debo mi más sincera gratitud. El trabajo y la contribución, tanto científica como cultural sobre el culto Palo Monte-Mayombe lograda en esta tesis, no es más que el producto de su infinita colaboración y confianza. Un especial reconocimiento para mi amigo, asesor y palero colaborador, Rosell Domínguez Ricardo, el tata Sarabanda Siete Rayos Jiqui Moncó.

Particularmente quisiera agradecer a los Doctores Victoria Ruétalo, George Lang y Michelle Daveluy por su paciencia y asistencia académica durante todos estos años de trabajo. Las discusiones teóricas y líneas metodológicas no hubieran sido posibles sin su experiencia compartida y sin su buena voluntad al acceder a supervisarme.

Debo, también, agradecer las más variadas inspiraciones alcanzadas a través de la lectura de otros estudiosos tanto del Palo Monte como de otras áreas investigativas. Gracias a sus trabajos, el mío encontró sólidas direcciones.

Finalmente, estoy en deuda e infinitamente agradecida por el amor, confianza en mí, y apoyo incondicional de mis padres, mis hermanas y hermano, mis cuñados, mi esposo, mis amigos/as, la familia, y a todas las personas que, desde el sur al norte del continente, me brindaron coraje y energía.

Un agradecimiento especial a Damián, Bolitas y Roxy: los más inocentes catalizadores.

Índice

Capítulo 1
Introducción: coordenadas explicativas y cuerpo del trabajo
1.1 Palabras de preámbulo 1
1.2 Planteamiento del problema de investigación 2
1.3 Objeto de investigación 8
1.4 Premonición del fenómeno de investigación 12
1.5 Cuerpo del trabajo 13

Capítulo 2
Reflexiones paradigmáticas, históricas y teóricas sobre el sincretismo y su articulación
2.1 Introducción 17
2.2 Transculturación: contacto, transformación y cultura 20
2.3 Sincretismo: prácticas de comunicación y de resolución en el cruce cultural 23
2.4 El sincretismo y las políticas de discusión en la esfera de la religión 32
2.5 El sincretismo como particularidad en la cultura cubana 37
2.6 El sincretismo y su articulación epistemológica y metodológica 43
2.7 Conclusión 49

Capítulo 3
La Regla de Palo Monte-Mayombe: un sistema cultural cubano de origen africano
3.1 Introducción 52
3.2 Reseña y características del sistema cultural Palo Monte-Mayombe 54
3.2.1 Sección de fotografías 75
3.3 Lo bantú en la Regla de Palo Monte: pasado y presente 82
3.4 Conclusión 87

Capítulo 4
El habla congo: lengua ritual cubana de uso comunicativo mágico-religioso
4.1 Introducción 89
4.2 Lengua, cultura y ritual 92
4.3 Lengua ritual religiosa: características, operatividad y funciones sociales 96
4.3.1 La lengua ritual y el análisis del discurso 97

4.3.1.1 Lengua ritual y discursos inter-textuales 101
4.3.2 La lengua ritual y el análisis de evento comunicativo 104
4.4 La lengua ritual: construcción de una definición operacional 107
4.5 El habla congo cubana 111
4.6 Conclusión 116

Capítulo 5
Planteamiento epistemológico y metodológico de la investigación
5.1 Introducción 122
5.2 Consideraciones epistemológicas 123
5.3 Perspectivas teóricas y tendencias disciplinarias 125
5.4 Consideraciones metodológicas 128
5.4.1 Hipótesis 130
5.4.2 Limitaciones etnográficas 131
5.4.3 Población de estudio y selección de la muestra 132
5.4.4 Técnicas y herramientas de investigación 135
5.4.5 Tratamiento de la información 138
5.4.6 Validez y confiabilidad 140
5.5 Conclusión 140

Capítulo 6
Lengua ritual y sincretismo: corpus y análisis de datos
6.1 Introducción 145
6.2 Principios codificadores del habla congo 147
6.3 La hibridación bakhtiana 161
6.4 Corpus etnográfico del habla congo y análisis 165
6.4.1 Significado de su discurso directo 165
6.4.1.1 El rayamiento en la iniciación de Adela 165
6.4.1.2 El sacrificio en el cumpleaños de Madre Agua 175
6.4.2 Significados de su discurso objetivado 183
6.4.2.1 De Lucero a Lucero: el cambio de mundo de Liuska 183
6.4.2.2 La entrada al munanso 190
6.4.3 Significados de su discurso no objetivado 194
6.4.3.1 El transe y la voz doble de tipo pasivo 194

6.4.3.2 La puya y la voz doble de tipo activo 206

6.5 Intertextualidad y sincretismo: discusión conclusiva 215

Capítulo 7
Conclusión 220

Obras citadas 226

Apéndice A 232
Apéndice B 233
Apéndice C 235

Índice de ilustraciones

Mapas

Mapa 1.
Aproximaciones geográficas a los orígenes de los actuales sistemas de creencias afrocubanos 55

Mapa 2-A.
Población subsaharana en Cuba desde 1774 hasta 1841 57

Mapa 2-B.
Población subsaharana en Cuba desde 1861 hasta 1899 58

Mapa 3.
Asentamiento de cabildos en la isla de Cuba durante el período comprendido entre los siglos XV al XX 59

Mapa 4.
Zona geográfica actual del kikongo, también conocido como kikongo-kituba 82

Fotografías

Foto 1 75
Foto 2 76
Foto 3 76
Foto 4 76
Foto 5 77
Foto 6 78
Foto 7 78
Foto 8 78
Foto 9 79
Foto 10 80
Foto 11 80
Foto 12 80
Foto 13 81
Foto 14 81
Foto 15 81

1.0 Introducción

Coordenadas explicativas y cuerpo del trabajo

1.1 Palabras de preámbulo

Es tesis central en esta investigación que las dinámicas de contacto cultural tradicionalmente han sido pensadas como un tipo de mezcla que conduce a la degeneración de una línea pura. Esta tradición prescriptiva de la cultura ha sido el motor para la legitimación de una teoría de la degeneración purista acerca del contacto cultural y lingüístico (ver Hill and Hill, 1986). También ha contribuido a formar una serie de actitudes en torno a la lengua que obviamente han afectado la manera en que las personas catalogan y diferencian a los hablantes de ciertas variedades lingüísticas. Sin embargo, estas actitudes existen por una variedad de propósitos y, en mi opinión, generalmente debido a razones extralingüísticas que se supeditan a relaciones desbalanceadas de poder, cuyos actores manipulan el purismo cultural en favores ideológicos propios. De ahí la fértil siembra de actitudes negativas hacia cualquier de tipo de mezcla cultural justificada, en algunas sociedades, por una pérdida de lo original y/o verdadero.

Lo anterior denota que toda perspectiva impuesta se rige desde la idea de un centro, el cual en Rojas-Primus (2002) lo explico como "a structure that models institutional canons such as politics, economy, literature and education" (95). Mas también explico que en respuesta a un centro de este tipo emergen formas periféricas de hacer cultura que, dependiendo de su contexto socio-histórico, pueden, por un lado, traer consigo voces contestatarias a sus sistemas impuestos, así como también "the awakening towards the construction of a new canon of its own." (97). Esto significa que la producción de formas de hacer cultura se realiza dentro de dinámicas simbólicas en las que los actores

culturales no únicamente dialogan dentro de su grupo cultural, sino que también con aquella semiótica externa a la cual se supeditan.

Motivada por lo anterior, la presente investigación dirige su atención a la manera en que determinados actores sociales, forjados por su propia historia de contacto, se nutren de una variedad de materiales simbólicos de distintos orígenes para crear nuevas formas de cultura en un mundo socialmente complejo y dinámico. Interesada por estas formas en el uso y a través del lenguaje, comparto con Hill y Hill (1999) "que el habla forma parte de un esquema más general de adaptación material" (15).

1.2 Planteamiento del problema de investigación

La isla de Cuba se caracteriza por ser el resultado de una complejísima e incesante transculturación de variadas masas humanas. El término *transculturación*, inicialmente introducido por el etnólogo cubano Fernando Ortiz (1881-1969) en su obra *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar (1940)*, es un concepto antropológico que ha servido de guía para el estudio de las convergencias culturales emergentes del contacto entre culturas. Esencialmente, la transculturación es un proceso continuo en el cual dos o más culturas se influyen y se condicionan mutuamente, adoptando cada una ciertos elementos de la cultura ajena y excluyendo algunos elementos de la cultura propia. En el caso de Cuba, el propio Ortiz (1978) señala que la transculturación,

> [Explica] los variadísimos fenómenos que se originan en Cuba por las complejísimas transmutaciones de culturas que [allí] se verifican sin [las cuales] es imposible entender la evolución del pueblo cubano, así en lo económico como en lo institucional, jurídico, ético, religioso, artístico, lingüístico, psicológico, sexual y en los demás aspectos de su vida. (93)

Surgido en pleno posperíodo de la Cuba independentista y nacionalista, la transculturación se presenta como respuesta y alternativa a las limitaciones y estigmatizaciones que el concepto angloamericano de *aculturación* venía otorgando a los sistemas culturales resultantes del contacto de pueblos producido, intensamente, en la era colonialista. El término aculturación, así como también el de asimilación, son vocablos surgidos desde la sociología angloamericana fuertemente fundados en el pensamiento intelectual europeo de los estudios culturales comparativos del siglo XIX que, coyunturalmente, reflejan el discurso europeo de superioridad racial construido a finales del siglo XVIII (Balme, 1996, Mabardi, 1999). Desde esta línea de pensamiento, toda convergencia cultural existe en la medida de su comparación con sistemas homólogos supuestamente puros, legitimando, así, no únicamente una superioridad y pureza cultural, sino que, además, términos normativos y valuadores sobre el significado y papel representativo que los sistemas convergentes prestan a la vida y el qué hacer del ser humano.

José Martí (1853-1895) emblematizó el mestizaje[2] cubano y latinoamericano como una estrategia de orgullo independentista. Lo conceptualizó como la posibilidad tanto de superación a las barreras raciales impuestas por las metrópolis europeas como de formación de la identidad nacional de los pueblos del nuevo mundo. Posteriormente, con el concepto orticiano de la transculturación, el mestizaje martiano encontraría un marco teórico explicativo. Aquí, no únicamente se postula la capacidad de adaptación y apropiación de los individuos al cambio cultural, sino que también se viabiliza a

[2] La palabra mestizaje, del latín *mixtus* "mezclar" y de su participio *miscere* "mezclado," fue, primeramente, un término impuesto por la casta española colonialista en Latinoamérica a fin de categorizar a los niños nacidos de la unión entre europeos y amerindios.

cualquier tipo de convergencia cultural como sistemas propios de construcción y representación simbólica. Además, da cuenta del carácter multidireccional del cambio cultural—indistintamente de la posición sociopolítica de un grupo—

, así como también rechaza al mismo como una mezcla mecánica de elementos de carácter absoluto y universal.

En la transculturación subyace el principio funcionalista que todo sistema cultural existe sobre la base de dinámicas generadas por seres sociales capaces de actuar y de producir resultados diferentes de aquellos pensados como surgidos de un determinio. Subyace, además, un principio fundamental de recomposición novedosa, tanto de elementos culturales originales como externos que, sobre la base de la capacidad humana al diálogo y a la reconciliación, códigos culturales de aparente origen antagónico conversan. Este fenómeno, para Ortiz, más que nada motivado por la presencia africana en Cuba y por la capacidad socializadora y aculturadora del africano, es lo que él denominó como *sincretismo* (Ortiz, 1940: 137). Esto es, un complejo proceso de convergencia cultural que, más que el mestizaje en sí, abarca todo ámbito de la producción cultural capaz de sembrar bases para la negociación y superación de límites, así como también para procesos de inclusión, exclusión y de formas de representación y/o narración de construcciones de identidad ideológica.

Aunque el concepto de sincretismo orticiano sembró bases para el debate acerca del esencialismo impuesto por las metrópolis sobre las síntesis culturales del nuevo mundo, no fue hasta la emergencia de los estudios postcoloniales contemporáneos que el alcance del concepto se elabora como crítica fundamental al imperialismo cultural, sobre la base

de la apropiación y reelaboración del término *hibridez*[3] (Bhabha, 1996; Kraidy, 2005). Este vocablo, durante los últimos 20 años, ha venido desafiando el credo modernista de universalismo, esencialismo y, por supuesto, el de pureza cultural. Por lo mismo, ha alcanzado un alto nivel divulgativo en un campo científico cuya mirada analítica en y fuera de América Latina se interesa, cada vez más, por una serie de fenómenos y procesos culturales periféricos y/o de espacios fronterizos. Consecuentemente, las manifestaciones de heterogeneidad cultural, así como sus alcances simbólicos, han perdido el vínculo referencial con el sincretismo orticiano, dejando al mismo, como señala Lambropoulos (2001: 221), relativamente olvidado.

Un factor importante, además del nivel de discusión teórica alcanzado por el término hibridez en el discurso de las ciencias sociales contemporáneas, es la propia historia del uso del término sincretismo. Como expondré en el capítulo dos, el término sincretismo posee una historia precedente a la elaboración orticiana que lo vincula, originalmente, a la Grecia antigua y la alianza política de diferentes naciones cretenses a fin de resistir a un enemigo común. Mas también, desde la emergencia del protestantismo, así como la de otras expresiones religiosas populares, la iglesia católica ha popularizado el término a fin de referirse a toda mezcla e impureza de religiones que amenazarían con desestabilizar el poder hegemónico espiritual de la iglesia romana. Por lo tanto, en mi opinión, la constante retórica anti-sincrética de la iglesia, más la resemantisación y discusión teórica actual del término *hibridez* en los estudios culturales postcoloniales contemporáneos, han contribuido, no únicamente al desconocimiento del alcance explicativo del sincretismo

[3] Similarmente al vocablo mestizaje, el latín ofrece la palabra *hybrida* "hibridez o mezcla" para referirse al cruce entre animales de distinto pedigrí. Así, en tanto término explicativo, el vocablo *hibridez* devino un arma verbal simbólicamente poderosa con respecto a la construcción de un discurso racista y anti-mestizo que floreció en la Europa del siglo XVIII en tanto temor de contaminación a la raza europea.

elaborado por Ortiz en materia de sistemas transculturados, sino que, además, a su constante única asociación con expresiones religiosas de aparente mezcla de credos.

En Cuba, las reflexiones culturales sobre el sincretismo se deben, principalmente, al movimiento literario afrocubanista compuesto por intelectuales del siglo XX como Nicolás Guillén, Wifredo Lam, Alejo Carpentier, José Antonio Ramos, Lidia Cabrera, Dora Alonso, Nancy Morejón, Miguel Barnet, Guillermo Cabrera Infante, Antonio Benítez-Rojo y, Manuel Cofiño, entre otros. Todos / as inspirados, en mayor o menor medida, por la teoría transcultural de Fernando Ortiz en tanto paradigma explicativo y de interpretación sobre el rol de las síntesis culturales en la vida de los individuos.

En un período cargado de eurocentrismos, occidentalismos y extranjerismos—como lo fueron los años de mediados del siglo XX a fin de explicar las dinámicas del "otro"—es lógico que movimientos nacionalistas surgieran a fin de redefinir su propia identidad. Consecuentemente, el llamado *afrocubanismo* se apropia de su historia, de su transculturalidad, y de la significación del elemento africano en ella a fin de explicar su influencia decisiva en la producción de las manifestaciones socioculturales cubanas. Desde esta perspectiva, su presencia y legado en prácticas culturales cubanas como la religión, la música, el arte, la literatura, la danza y el cine, por nombrar algunas, son siempre leídos como de *resistencia* a un medio hostil (Barnet, 1984; Quirós, 1993; Valdés, 1992). En tanto tal, las preguntas investigativas que giran en torno a esta línea teórica abordan la superación de límites culturales, mas también los procesos de negociación, inclusión, exclusión y, en general, toda forma de representación e interpretación de una variedad de materiales simbólicos posibles derivados de un contexto de contacto.

A pesar de su inclusión en el análisis interpretativo del afrocubanismo, las religiones populares de matiz africano, fruto de una reelaboración y readecuación sobre la base de una situación de contacto durante la época de la trata, están expuestas a una segunda lectura analítica. Para algunos estudiosos cubanos, el sincretismo religioso no pasa más allá de ser una categoría de religión en oposición a otra más "pura" y "elaborada" (ver Argüelles Mederos y Hodge Limonta, 1991; Duharte Jiménez y Santos García, 1999; Córdova Martínez y Barzaga Sablón, 2000; Rodríguez Dago, 2003), validándose, irónicamente, el paradigma colonial de pureza y superioridad cultural del cual Ortiz, y hoy, los estudios postcoloniales sobre construcciones híbridas, han científicamente tratado de escapar.

Aunque los anteriores estudiosos acuerdan en la transculturación orticiana como un proceso forjador de complejas convergencias culturales, entre ellas, las religiosas, las mismas no son abordadas como prácticas culturales. Estudiar la cultura como "prácticas" es enfocarse en las maneras en que las personas hacen determinadas cosas en condiciones determinadas, sobre la base de determinados motivos, y a través del uso de determinadas herramientas o artefactos culturales. Si el sincretismo orticiano aboga por una mejor taxonomía de las culturas en el mundo, cuyos actores culturales tienen la habilidad de construir y recrear variados y determinados elementos simbólicos de distintas culturas, entonces su estudio debe centrarse en las maneras de diálogo que fundamentan la organización y productividad local de las culturas convergentes.

Más allá de contribuciones descriptivas sobre las dinámicas de las religiones populares afrocubanas, el sincretismo, por un lado, continúa percibiéndose como un sistema de creencias caótico y contradictorio en contraste a aquéllos donde subyace un

alto adoctrinamiento teórico y sistematizado. Por lo mismo, es aún sinónimo del normativo y valuador término "mezcla" entendido desde enfoques puristas sobre toda forma de cultura. Agregaría que, además de estos vestigios de la herencia purista y prescriptiva en el campo del estudio de la cultura, Fernando Ortiz, en tanto intelectual de su tiempo, falló en elaborar una definición del concepto de sincretismo que pudiese ser aplicable a diversas áreas de estudio sobre la convergencia cultural. Sin una definición operativa, el término ha devenido altamente ambivalente y manipulable, especialmente, desde otros paradigmas ideológicos de la cultura a los cuales Ortiz trató de transgredir. Por tanto, un objetivo pivótalo en esta investigación es la operatividad del término sincretismo a fin de aplicarla al estudio de los posibles significados que se vializan a través de la convergencia cultural.

1.3 Objeto de investigación

Para operativizar un concepto de alta carga teórica como lo es el sincretismo, es necesario, primero, delimitar ciertas variables implícitas en la elaboración de la teoría. Segundo, considerar las variables como una guía para dar luz a la elección de un objeto de estudio, el cual, finalmente, se espera que arrojare coordenadas de validación a la teoría. Desde la teoría de la transculturación de Fernando Ortiz, el sincretismo representa a grupos culturales que en sus prácticas se nutren de una variedad de materiales simbólicos de distintas culturas. Por tanto, el objeto a investigar debe presentar dinámicas en donde se evidencia una oposición entre sistemas de distinto origen que se comunican por razones determinadas. A mi entender, el área de la oposición entre sistemas es

sumamente importante porque en ella se suceden comportamientos de diálogo que pueden demarcar las variables generativas de la teoría del sincretismo de Ortiz.

La estructura de las religiones afrocubanas se caracteriza por sostenerse en una oposición básica entre aquello de origen africano y aquello de origen europeo. Las investigaciones hasta ahora realizadas se han centrado en realzar la interferencia sistémica en materias de credos divergentes y, por tanto, de sus prácticas culturales. Esto ocurre cuando el punto de partida investigativo asume una posición purista de la cultura y/o la enmarca dentro de categorías universales a priori. Sin embargo, para alcanzar a definir operacionalmente el sincretismo de Ortiz, son las definiciones nativas de esta oposición entre lo africano y lo europeo las que me interesan puesto que es la convergencia, esto es, el proceso de construcción de un nuevo texto sobre la base de la interpretación de la diferencia lo que busco operativizar. En esta investigación, el buscar respuesta en las definiciones nativas significa abrazar la perspectiva émica en el estudio de la cultura. Esto es, todo aquéllo que favorece el punto de vista de los miembros de la comunidad que se estudia y, por lo tanto, "trata de describir cómo ellos le otorgan significado a un determinado acto o a la diferencia entre dos actos distintos" (Duranti, 2000: 238).

Un evidente acto de oposición en las religiones afrocubanas es el uso de una lengua ritual conformada por el español cubano y por remanentes africanos provenientes de concepciones culturales de aquellos pueblos que más tributaron a la emigración forzada que originó la esclavitud en Cuba (Córdova, 2005). Este es el caso de pueblos yorubas y bantúes del África occidental y del Bajo Congo para el origen africano del culto de la Santería y el de Palo Monte-Mayombe respectivamente. El lenguaje, además de ser el

principal vehículo del pensamiento, es, sobre todo, una práctica cultural a través de la cual se construyen formas de ser en el mundo. Por tanto, en el rito religioso, cumple un papel central en el desarrollo de procesos rituales, los cuales son puntos de entrada para evaluar variedades lingüísticas y sus culturas. En el problema de contacto afrocubano que presento, soy de la opinión que es la interpretación nativa de lo que es significativamente opuesto entre códigos de distinto origen lo que determina el nutriente simbólico de lo africano y lo europeo. Con esto en mente, comparto la opinión de Hill y Hill (1986) cuando señalan que:

> Speakers may insist that languages are different when linguists consider them to be the same, or viceversa. Speakers may assign symbolic elements to the provenance of one language, while linguists will assign the same elements to a different language. Speakers may differ with one another about what is the same and what is different. (58)

Esta construcción vernácula de la oposición sistémica es, en mi opinión, la base fundamental de la teoría del sincretismo orticiano en materias de explicación a las dinámicas de la convergencia cultural. En tanto el habla oral y ritual es el principal vehículo de transmisión cultural en las expresiones religiosas populares afrocubanas, el proceso de construir un texto que se pueda interpretar como de origen africano o como de origen europeo es fundamental para operativizar el concepto de sincretismo mediante hallazgos empíricos.

A luz de lo anterior, entonces, ¿cómo se articula el concepto de sincretismo orticiano en el lenguaje religioso afrocubano? Esto es, ¿cómo y con qué fin dialogan o negocian los remanentes africanos y el español cubano en la lengua ritual de la praxis religiosa afrocubana? Finalmente, ¿qué sugiere el estudio del sincretismo en el habla ritual afrocubana sobre la tan expandida posición analítica de este concepto en tanto mezcla de

credos? En la presente investigación, considero el concepto de sincretismo propuesto por el etnólogo cubano Fernando Ortiz como un modelo teórico e interpretativo. Examino la aplicabilidad del concepto en la lengua ritual congo o palo del culto mágico-religioso Palo Monte-Mayombe que, según Fuentes Guerra (1996) "es un sistema de creencias que surge en Cuba como resultado de la transculturación...que sufren algunas etnias de origen bantú introducidas en la Isla por la trata esclavista durante el régimen colonial español" (33). Específicamente, aborda la articulación del sincretismo orticiano en la hibridez discursiva de la lengua congo emitida por tatas y yayas mayomberos[4] (padres y madres sacerdotes) de la ciudad de Holguín-Cuba en procesos y/o prácticas lingüísticas de acción ritual. Sobre la base de la estrategia investigativa de la delimitación de casos de habla (Gumperz y Hymes, 1986) y del análisis del discurso intertextual propuesto por M. M. Bakhtin (1973, 1996), me propongo acceder y explicar unidades discursivas que, sobre la base de la interpretación simbólica otorgada a la voz en español y la voz africana dentro de la palería, convergen en una única forma de habla: la lengua ritual congo. Con este fin, busco encontrar hallazgos empíricos que me permitan operativizar el concepto del sincretismo otorgado por Fernando Ortiz a fin de clarificar y facilitar su estudio en materias de la hibridez en tanto nuevas formas de cultura. Además, aspiro a arrojar hallazgos científicos si desde el estudio del lenguaje híbrido congo y su interpretación vernácula el sincretismo religioso Palo Monte-Mayombe se confirma como una mera mezcla de creencias.

En esta tesis presento al lenguaje como una poderosa herramienta de estudio, la cual puede revelar, incluso con más exactitud, respuestas a inquietudes históricas, sociales y/o

[4] También tata nganga y madre nganga, 'padre de prenda' y 'madre de prenda' respectivamente, la más alta jerarquía en el culto Palo Monte-Mayombe cuya función es dirigir las prácticas ceremoniales del munanso

culturales sobre la vida de grupos humanos. A través de este trabajo vuelvo al origen orticiano del concepto de sincretismo y lo rescato, científicamente, no sólo como un marco teórico e interpretativo para esta investigación, sino que, más fundamentalmente, como una herramienta epistemológica y metodológica aplicable al estudio simbólico de la convergencia lingüística. Desde estas líneas de trabajo, mis hallazgos empíricos no únicamente demuestran mis hipótesis planteadas sino que, además, son una contribución a los estudios contemporáneos sobre el culto cubano Palo Monte-Mayombe y, en especial, a los estudios religiosos, culturales y lingüísticos que abordan su praxis.

1.4 Premonición del fenómeno de investigación

Más allá de mi interés en la hibridez cultural y en mi lectura preliminar sobre el concepto de sincretismo, mi elaboración teórica y elección disciplinaria sobre este fenómeno surge a partir de los datos generados y recogidos en el trabajo de campo realizado en Cuba desde enero a noviembre del año 2004. Así, mi hipótesis de base es que el sincretismo, comprendido dentro del paradigma explicativo de la transculturación de Fernando Ortiz, no supone un tipo de hibridez estática y fija sobre la base de oposiciones gramaticales entre códigos sistémicos de distinto origen, sino que es un proceso de fabricación y un producto por definir sobre la base del significado cultural que la oposición sistémica le representa a los actores sociales que hacen posible la mezcla cultural. En este sentido, la investigación asume una posición constructivista, en tanto trabaja sobre el supuesto que todo sistema cultural es una construcción de prácticas que resultan de la actividad cognoscitiva de los actores sociales con relación a su historia y a su realidad inmediata. Mi hipótesis de trabajo, por tanto, es que la operatividad del concepto de sincretismo

---

o casa religiosa.

religioso afrocubano descansa en las dinámicas de interpretación de sus textos rituales, los cuales, a su vez, emergen de la capacidad creativa, transformadora e integrativa de sus agentes socio-religiosos motivados por sus creencias y sus necesidades sociales inmediatas.

Ambas proposiciones están íntimamente relacionadas en tanto la hipótesis de base constituye el soporte conceptual de la hipótesis de trabajo. Es a través de la contrastación empírica de esta última hipótesis que contribuyo a la confirmación teórica de la primera.

1.5 Cuerpo del trabajo

El texto de esta tesis para el título de doctorado se conforma de un total de siete capítulos. Además del presente capítulo introductorio, presento al lector con un segundo capítulo que tiene como finalidad exponer al lector a las dinámicas históricas, teóricas y paradigmáticas que enmarcan el concepto de sincretismo. Presento una importante discusión sobre los distintos términos disponibles en la retórica de la hibridez cultural. Desde esta discusión, demuestro que el término sincretismo vializa un entendimiento distinto de lo que es y significa la hibridez dentro de las dinámicas culturales de grupos humanos. Extrapolo esta discusión al ámbito de la hibridez religiosa y documento la apropiación y ambivalencia del término sincretismo sobre la base de ecumenes políticos. No obstante, rescato al término desde el paradigma explicativo de la transculturación propuesta por el etnólogo cubano Fernando Ortiz para explicar los intensos fenómenos de contacto cultural que han conformado la fábrica nacional del pueblo cubano, entre ella, las religiosas. Sugiero que, desde la perspectiva de la transculturación orticiana, el sincretismo deviene, además de un importante modelo epistemológico y metodológico en

el estudio y análisis de la convergencia cultural, una perspectiva de hibridación más apropiada para el contexto cubano.

El capítulo tres constituye una reseña y caracterización tanto estructural como cosmogónica del culto cubano Palo Monte-Mayombe, así como una fuente etimológica de sus principales voces africanas que componen su lengua ritual. El lector verá que este culto cubano se halla en relación directa con el sistema cultual y cosmogónico de los bakongo, pueblo bantú del África sur-occidental que tuvo un rol decisivo en el comercio esclavista durante la trata trasatlántica. Examino los elementos bakongo más importantes que definen al culto cubano sugiriendo a la lengua como el más fundamental, no únicamente entre la voz africana de su repertorio ritual, sino que en la continuidad de conceptos mágico-religiosos del África bantú en Cuba.

El capítulo cuatro es una oportunidad de discusión sobre lo que es una lengua ritual de naturaleza religiosa. Señalo importantes características y funciones del rito religioso y proveo su lógica en materias de valoración de objetos de carácter mágico-religioso. Demuestro que el rito se hace posible a través de un código de comunicación ritual que, más que comunicar un mensaje proposicional, actúa como elemento sugestionador y realizador del milagro en la psicología religiosa. Por tanto, también discuto las características, operatividad y funciones sociales de la lengua ritual. Sin embargo, indico la importancia de delimitar contextos comunicativos a fin de definir a una variedad lingüística como ritual. Con esto en mente, le presento al lector los principales enfoques de investigación que han analizado variedades rituales a fin de acceder a una definición de estudio de la misma. Mi principal objetivo es aplicar esta operatividad al campo que

me compete en esta investigación: el habla ritual congo del culto mágico-religioso Palo Monte-Mayombe.

El capítulo cinco cumple con la finalidad de representar el proceso metodológico que me permitió guiar y orientar de manera más precisa mi investigación. Tanto la primera como la segunda sección presentan una discusión informativa sobre las consideraciones epistemológicas y las perspectivas teóricas y disciplinarias que me llevaron a representar mi trabajo etnográfico adecuada y placenteramente. El lector encontrará en este capítulo la formulación más detallada de hipótesis, las limitaciones etnográficas, la población de estudio y la selección de la muestra, mas también las técnicas de recolección de datos, el tratamiento de la información y las coordenadas de validez y confiabilidad de mi investigación.

En el capítulo seis el lector podrá familiarizarse con la muestra de selección de etnografías de habla de la lengua congo recopiladas en mi trabajo de campo en Cuba durante el año 2004. Presento la unidad básica para el estudio del análisis intertextual de la lengua, método usado como guía para el análisis translingüístico del discurso religioso de mis colaboradores paleros seleccionados. Con este objetivo, el lector verá que la representación de los textos conlleva, por un lado, un trabajo narrativo-descriptivo de los casos ceremoniales y, por otro lado, un trabajo de análisis discursivo con el fin de operativizar, mediante hallazgos empíricos, el concepto orticiano de sincretismo. El capítulo finaliza con una importante discusión sobre la articulación del sincretismo, presentándose, así, además de una fórmula operativa para el estudio de sistemas transculturados, evidencias de validación a mis hipótesis y a mis respuestas investigativas.

La conclusión de esta tesis se discute en el capítulo siete. Aporto una lectura breve pero retrospectiva, no únicamente sobre aquellos aspectos más fundamentales que motivaron el curso de esta investigación, sino también sobre aquéllos que mejor contribuyeron a la articulación y operatividad del concepto de sincretismo con la finalidad de otorgar una mejor comprensión, valoración y tratamiento del quehacer de la hibridez cultural en el mundo.

2.0 El sincretismo en la transculturación

Reflexiones paradigmáticas, históricas y teóricas sobre el sincretismo y su articulación

2.1 Introducción

La asimilación y la aculturación son términos surgidos desde la sociología, para explicar los procesos de cambio de una cultura a otra y sus repercusiones sociales de todo género. El estudio del contacto de culturas, así como el del contacto de lenguas, se remonta a la tradición de estudios históricos y comparativos del siglo XIX (Appel y Muysken, 1996), cuyo marco explicativo se centra, principalmente, en aquellas corrientes del pensamiento europeo-occidental de pureza y superioridad cultural (Morrison, 2002). Desde esta perspectiva, se produce y legitima, no únicamente una dominación cultural, sino que, además, términos morales, normativos y valuadores, tales como, discontinuidad cultural, conflicto, aculturación, acomodación, difusión, asimilación, migración u, ósmosis de cultura (Ortiz, 1978; Matibag, 1996).

Todos los pueblos, como parte de su evolución histórica, han experimentado fenómenos y dinámicas de contacto sociocultural y lingüístico. Esta evolución, ya sea a paso reposado o veloz, significa siempre un tránsito mutuo de culturas y, por tanto, de transculturación de varias y distintas masas humanas, todas ellas en pasos de transición histórica. Así, en esta sección, se contrasta al paradigma de la *aculturación* y sus maneras de leer la cultura a través del concepto de *transculturación* del estudioso cubano Fernando Ortiz, y de sus implicaciones en el entendimiento y análisis de la convergencia cultural.

Con esto en mente, problematizo la transculturación como un proceso de contacto no necesariamente estático. Esto es, que está sujeto a la intervención del ser humano como agente socializador y aculturador. Aquí, como en todo sistema cultural, las colectividades humanas toman consciencia de sus procesos de cambio sociocultual, generando, así, complejas y diversas formas de representación histórica. Desde esta línea de pensamiento, reflexiono sobre la presencia y función del término en el discurso académico internacional y sitúo, además, su posición frente a las dinámicas de síntesis culturales. En particular, frente a aquellas denominadas sincréticas.

El *sincretismo* es un término técnico disponible, especialmente, en la producción literaria sobre síntesis de religiones. Su significado, sin embargo, es mucho más complejo, lo cual ha generado polémicas y discusiones acerca del reconocimiento de las síntesis culturales en el mundo. Veremos que, no gratuitamente, es un término sumamente político en torno al concepto de la diferencia y de su inclusión sociocultural y política en las dinámicas de sociedades humanas. Por tanto, en primera instancia, expongo al lector a las razones históricas de su polémica discursiva que, en la mayoría de los casos, son motivadas por diferencias de orden paradigmático. Desde esta línea teórica, además presento una importante discusión sobre otros términos elaborados desde la teoría crítica cultural contemporánea, como por ejemplo, el tan divulgado y usado vocablo de hibridez. Con esta exposición, demuestro al lector no únicamente las diferencias y similitudes histórico-contextuales entorno a los distintos enunciados de heterogeneidad, sino que, además, reflexiono sobre el traslapo de significados y ambigüedad de posiciones generados por factores extra-culturales. Enfatizo, por lo mismo, la concepción y el uso del término sincretismo desde la elaboración transcultural

de Ortiz a fin de sugerir una historia distinta sobre las dinámicas de convergencia cultural, entre ellas, las de carácter religioso.

En segundo lugar, abordo a la convergencia cultural en la esfera espiritual y, observo que, en este campo, las síntesis culturales se han considerado, más que ningunas otras, culpables de sincretismo. Profundizo, entonces, en la afiliación del término con estas prácticas a fin de explicar las políticas de discusión que nutren su uso y su ambivalencia teórica.

El pensamiento de Fernando Ortiz y sus aplicaciones de los términos transculturación y sincretismo se fundan sobre la base de un período histórico independentista y nacionalista. Por un lado, de la figura de José Martí se heredó una concepción de la diferencia y del mestizaje cultural que superó barreras raciales tanto en Cuba como en todo el Caribe. Para Ortiz, por consiguiente, lo sincrético responde a un tipo de hibridez ideológica que, en el caso de Cuba, ha funcionado como elemento unificador en la construcción de la cultura y de la identidad nacional. Del movimiento intelectual africanista de mediados del siglo XX, por otro lado, se establece una continua reflexión sobre el elemento africano, no únicamente en la composición sociológica en el Caribe, sino que, además, en la maquinaria de su producción cultural. Desde esta perspectiva, explico cómo la africanidad inserta en la convergencia cultural religiosa en Cuba no está exenta de su historia y, por tanto, deviene el imaginario de resolución en el aparente conflicto intercultural. De esta forma, en materias de religión, sugiero que el sincretismo revela, a mi entender, mucho más que una mera mezcla de creencias.

Conciente de la falta de acuerdo y confusión sobre el término sincretismo que hoy se observa en su literatura, en tercera instancia mi intención es definir mi posición con

respecto al fenómeno a fin de otorgar una definición de sincretismo que será usada a lo largo de toda esta tesis. Finalmente, sugiero al sincretismo no únicamente como un modelo epistemológico y metodológico en el estudio y análisis de la convergencia cultural, sino como aquella perspectiva de hibridación más apropiada para el contexto cubano.

2.2 Transculturación: contacto, transformación y cultura

Hace casi un siglo que el etnólogo cubano Fernando Ortiz (1881-1969) comenzaba con *los negros brujos* en 1906 (Ortiz, 2001), sus trabajos etno-sociológicos y culturales sobre la Cuba negra. Pionero en introducir en la región términos conceptuales como transculturación y sincretismo, Ortiz le concede al primero la facultad de explicar el fenómeno del contacto cultural como un complejo proceso de intercambios culturales y de resultados. Además, a diferencia de las maneras euro-céntricas de leer la cultura,[5] transculturación también implica el reconocer la capacidad humana de releer y reinterpretar las transformaciones culturales que le suceden a un sistema cultural en curso (Ortiz, 1978). Así, al hablar de transculturación, la atención se dirige hacia la convergencia cultural y a la capacidad de los involucrados en redefinir los cambios culturales ocasionados por la misma.

El alcance conceptual de la transculturación ha influido, directa e indirectamente, en el pensamiento antropológico internacional contemporáneo. Específicamente, ha servido de guía para la orientación teórica de diversas investigaciones sobre la cultura cubana y,

[5] Me refiero tanto a los términos aculturación, asimilación, debilitamiento, empobrecimiento y muerte, como a los de revitalización y mantenimiento que, en tanto vocablos comprendidos desde el paradigma europeo-occidental, se han impuesto como formas explicativas a las consecuencias del contacto entre culturas de relaciones de poder indebidamente equilibradas (ver Appel y Muysken, 1996).

por razones análogas, la de América Latina y el Caribe. Recordemos que el pensamiento histórico de Ortiz evoluciona bajo la influencia de las concepciones positivistas de finales del siglo XIX y comienzos del XX. En este período, ya se comenzaban a cuestionar los alcances y limitaciones teóricas del pensamiento antropológico evolucionista y difusionista de la época, el cual no reconocía ni explicaba el sentido relativo de cada cultura respecto de otra. Ortiz, por tanto, "se encuentra con una pretendida lectura de la "aculturación" para evaluar procesos etno-culturales efectuados en Cuba, [así como también en otras áreas del globo,] que no se correspondían con el limitado alcance de este concepto" (Guanche, 2003: 2). Para Ortiz, el término aculturación, surgido de la voz anglo-americana, comprende el cambio cultural como unidireccional. Esto es, que el proceso de adquisición afecta solo a un grupo, generalmente, aquel socialmente subordinado, reduciendo, así, complejidades socio-históricas a meras caracterizaciones de marginalización cultural. A esto, en su introducción hecha a la obra de Ortiz, Bronislaw Malinowski agrega que la palabra aculturación:

> [E]s un vocablo etnocéntrico con una significación moral. El inmigrante tiene que 'aculturarse' (to acculturate); así han de hacer también los indígenas, paganos e infieles, bárbaros o salvajes, que gozan del 'beneficio' de estar sometidos a nuestra Gran Cultura Occidental...El 'inculto' ha de recibir los beneficios de 'nuestra cultura'; es él quien ha de cambiar para convertirse en 'uno de nosotros.' (en Ortiz, 1978: xxxiii)

De esta forma, para Ortiz, la aculturación conceptualiza el cambio cultural como un mecanismo automático y es, por tanto, un enfoque demasiado estático para calificar los procesos de intercambio activo. Además, desde esta lectura de la cultura, no existe sentido de agentes sociales capaces de intervenir en el proceso de convergencia cultural. Por lo tanto, con la emergencia del funcionalismo en el pensamiento antropológico, la transculturación orticiana se presenta, no únicamente como un concepto elemental e

indispensable para comprender la realidad poscolonial cubana, sino que, además, como un enfoque de valoración a la dignidad cultural de cada pueblo y a los complejos y altamente dinámicos procesos de transculturación que afectan diversos aspectos de la vida humana.

Resulta irónico, sin embargo, que desde el lanzamiento del neologismo de Ortiz y su impacto en el pensamiento sobre el contacto cultural,[6] el término transculturación sea de tan poco uso en el discurso antropológico internacional contemporáneo. Guanche (2003) nos informa que, "la concepción de [transculturación] no fue objeto de tanta divulgación ni aceptación internacional por múltiples factores, que tienen su raíz histórica en el propio desarrollo de la antropología norteamericana y en la alta capacidad divulgativa de ésta" (4). Su uso, no solamente ha sido omitido, sustituido, resemantizado e incluso equiparado con el de la aculturación, sino que se le ha reducido al estudio intercultural comparativo debido, fundamentalmente, a la noción de lo transcultural del sicoanalista norteamericano Abran Kardiner (3).[7] Por consiguiente, se desconoce la existencia y esencia misma de la transculturación, en tanto término que, desde hace casi un siglo, está disponible para comprender y estudiar las diferentes fases de los procesos transitivos de una cultura a otra.

---

[6] Ortiz introduce el término *transculturación* en el discurso académico cuando publica por primera vez su *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* en el año 1940. Fue el propio Bronislaw Malinowski (1884-1942) —importante antropólogo y teórico funcionalista— quien le otorga inmediato reconocimiento y aceptación, hasta el punto de escribir la introducción de la obra. Aquí, el estudioso visualiza el término *transculturación* como la posibilidad de enfrentar a la palabra *aculturación*, la cual ya comenzaba a convertirse en una especie de panacea para explicar e interpretar diversos tipos de relaciones interculturales.

[7] El mismo autor señala que en la década de los años 50, muchos estudios sobre cultura y personalidad se inspiraron en el concepto kardineriano de la estructura básica de la personalidad, en tanto rasgos fundamentales y compartidos, los cuales son adquiridos mediante la adaptación a una cultura. Aquí, la noción de transculturación tiene un alcance etno-sicológico, alejándose, considerablemente, de la formulación orticiana (ver Kottak, c1997).

En esta investigación, el paradigma transcultural de Ortiz es pivótalo en la comprensión de la formación y el rol social de las síntesis culturales. A pesar que comparto con Chanady (1997) que el discurso académico y político occidental de la última mitad del siglo XX vio surgir otros términos conceptuales similares sobre la síntesis cultural,[8] fue el término transculturación el pionero en ofrecer un distinto paradigma explicativo, no únicamente sobre el contacto entre culturas, sino que, además, sobre el análisis de la misma en Cuba. Desde la perspectiva orticiana, el ser humano, en tanto ser social, tiene la capacidad de releer y/o reinterpretar los cambios culturales que le suceden. Desde una apropiación identitaria, donde acepta, crea y transmite nuevos valores, objetos y prácticas culturales, hasta una pérdida de sentido cultural, donde rechaza, niega, borra y redescubre sus propias maneras de enfrentar las dinámicas del contacto. Esta caracterización social de la capacidad humana, en mi opinión, es la clave de la interpretación orticiana sobre la concepción de la diferencia en el discurso académico contemporáneo. Para Ortiz, la transformación implícita en la transculturación, no se limita a una mera explicación de síntesis y/o hibridez cultural, sino que al polémico fenómeno de sincretismo, el cuál será tema de discusión en la próxima sección.

2.3 Sincretismo: prácticas de comunicación y de resolución en el cruce cultural

Fernando Ortiz no fue el creador del término sincretismo como lo han sugerido algunos autores (Córdova Martínez y Barzaga Sablón, 2000: 161). Sí fue, sin embargo, el pionero en utilizarlo en Cuba para caracterizar la amalgamación de elementos culturales, principalmente de herencia africana y europea que, así como en otras áreas del Caribe,

[8] En la región del Caribe, me refiero a la celebración generalizada de la diferencia que, en especial el Caribe francófono, representó a través de *la creolité* y *l'antillanité* (también ver Marimoutou, 1988;

devino un aspecto central en la construcción de la cultura e identidad nacional. Al aplicar el término sincretismo, Ortiz (1978) reconoce un proceso de compleja convergencia cultural, el cual no únicamente involucra la idea de una sociedad heterogénea, esto es, de convivencia con y entre la diferencia, sino que, principalmente, implica la fusión cultural surgida del contacto producido por esta heterogeneidad. Esta perspectiva de la interacción cultural sembraría las bases para un nuevo entendimiento del contacto cultural en el Caribe y Latinoamérica.

Específicamente, la palabra sincretismo se conoce por referirse a la síntesis de distintas religiones o creencias. Mas su relación con la religión se debe más que nada a la historia del término y sus distintas aplicaciones. En términos generales, la palabra sincretismo alude a un tipo de mezcla ya que, como es muy probable, deriva de los antiguos prefijos griegos *syn*, 'con' y *krasis*, 'mezcla,' que, al combinarse, forman la palabra griega *syngkrasis*, 'todo mezclado.' Matimag (1996: 26) señala que la palabra griega *synkretismos* se usó por primera vez en la Grecia antigua para designar la confederación de ciudades cretenses en contra de un enemigo común. Similarmente, Shaw y Stewart (1994) observan que:

> The very first attestation of syngkretismos, the direct forerunner of 'syncretism', does not appear until relatively late, when Plutarch (AD 45-125) uses it in the Moralia (490b; in a chapter entitled 'On Brotherly Love' [Peri Philadelphias]) [in where] [h]e makes the point that it is a necessity to be friendly with the friends of a brother, and inimical towards the enemies of a brother, 'imitating in this point, at least, the practice of the Cretans, who, though they often quarelled with and warred against each other, made up their differences and united when outside enemies attacked; and this it was which they called "syncretism." (3)

Glissant, 1989; Lang, 2000).

Entonces, en sus inicios, el término se aplicó para expresar una forma de fidelidad política hecha de contactos y diferencias, mas también de reconciliación en favor de un objetivo ideológico.

No fue hasta la llegada de los siglos XVI y XVII que el término sincretismo se usa en la esfera de la religión y, al mismo tiempo, comienza a perder sus connotaciones positivas sobre unidad y resistencia. Al respecto, Moffat (1922) nos informa que en la Europa de estos siglos surgió un movimiento de teólogos protestantes quienes, liderados por George Calixtus, debatieron por la reconciliación de las diversas denominaciones del protestantismo. Sus debates, no únicamente sobre la reconciliación de la doctrina protestante, sino también sobre el mutuo acceso a sus respectivos rituales de comunión y bautismo, fueron denominados por sus oponentes como "controversias sincréticas." A través de la apropiación etimológica del término, los contrarios acusaron al movimiento de promover un revoltijo de religiones sin principios doctrinales ni moral teológica (478-9). Esta critica tuvo una envergadura tal, que el término sincretismo devino un vocablo de desaprobación para referirse a la mezcla 'confusa', 'impura' e 'inauténtica' de religiones.

Bryson (1992: 7-10) añade que durante la segunda mitad del siglo XIX, el término sincretismo se usa peyorativamente entre los analistas de religiones comparadas para describir la vida religiosa del mundo romano y helénico que, desde la ortodoxia cristina fueron acusados de paganos. Desde esta crítica, además de volver a denotar impureza, inauteticidad y confusión, el término también se culpa de servir como estrategia imperialista a través de la cual los emperadores romanos, "by appropriating the foreign cults of those they conquered, 'would have all the varieties of mankind called in and

restamped at the Caesarian mint'" (en Shaw and Stewart, 1994: 4). Así surgen, para el término sincretismo, sus primeras asociaciones erróneas con medidas asimilacioncitas.

No es sino desde el discurso de las ciencias sociales contemporáneas que la visión positiva del término sincretismo iniciado en la Grecia antigua resurge. De la antropología funcionalista se debe rescatar que la noción de 'pureza' cultural no ha tenido, durante los últimos años, mucha credibilidad. Aquí, los procesos de transculturación se consideran fundamentales no únicamente para la formación de religiones, sino, también, para todo predicamento de la cultura en general. Al respecto Clifford (1988) señala que:

> [Today's] identities no longer presuppose continuous cultures or traditions. Everywhere individuals and groups improvise local performances from (re)collected pasts, drawing on foreign media, symbols and language. This existence among fragments [however,] has often been portrayed as a process of ruin and cultural decay...But [this]...assumes a questionable Eurocentric position at the 'end' of a unified human history... (14-5)

Toda cultura y prácticas culturales han cambiado a través del tiempo incorporando ideas y elementos exógenos. Este proceso de contacto e interacción cultural no es únicamente consecuencia de la era colonialista y, hoy, del aumento de urbanizaciones, migraciones y compresiones culturales supeditadas a una economía capitalista global, sino que, esencialmente, desde el comienzo del contacto entre los diferentes grupos humanos. Por tanto, difícilmente se negaría que las diferentes tradiciones culturales, entre ellas las religiosas, se han amalgamado naturalmente en el pasado y que, hoy, continúan interactuando e intercambiando conceptos, símbolos y artefactos.

El reconocer que los sistemas emergentes de situaciones de contacto cultural puedan implicar dinámicas de intersección entre diferentes códigos y, a su vez, importantes formas y prácticas de comunicación, va a depender de la perspectiva cognitiva de la convergencia y de la diferencia. Desde el paradigma asimilacionista, tanto en la Grecia

antigua, como en los diferentes períodos coloniales de nuestra historia, aceptar las síntesis culturales y la posibilidad del diálogo entre su diferencia constitutiva, es problemático para la aplicación de hegemonías de poder. El nivel divulgativo de este paradigma ha sido tal, que ha influido, consciente e inconscientemente, en el qué hacer de distintas áreas del pensamiento. Por ejemplo, en el actual discurso académico de culturas y lenguas en contacto, son los términos mestizaje y criollismo los que gozan, no únicamente de un mejor estatus discursivo que el del término sincretismo, sino que, además, de un mayor nivel de uso explicativo. Mas esto tiene sentido si se considera que el vocablo criollismo—tomado prestado desde la lingüística—así como el de mestizaje, implican una relación de poder caracterizada por una diglosia lingüística y cultural dentro de una yuxtaposición heterogénea de principios y prácticas comprendidos desde análisis etnocéntricos sobre el significado y funcionamiento de la cultura. Frente a este etnocentrismo cultural, es lógico que otras formas de lectura más regionales y/o locales surjan a fin de explicar las particularidades de la cultura.

Al respecto, en los últimos 20 años ha sido interesante palpar que el paradigma asimilacionista ha sufrido una contestación interna, principalmente emergente desde los estudios críticos poscoloniales y posestructuralistas de habla anglófona. Desde la década del 80, la teoría crítica literaria europeo-occidental se vio enormemente influenciada por los conceptos de dialogismo, diálogo e hibridación del filólogo ruso Mikhail M. Bakhtin a través de su obra *The Dialogic Imagination: Four Essays by M. M. Bakhtin*, escrita, por primera vez, en el año 1935 (Mabardi, 1999: 3). Preocupado por el significado social de la forma del discurso en la novela, Bakhtin revoluciona el análisis discursivo en tanto supone que la palabra, la oración, y por tanto la lengua, reflejan los contextos y la historia

de la vida social de los objetos y/o conceptos a los cuales han servido de referente. Así, para Bakhtin, el discurso es un texto ideológico cuyo significado se revela únicamente a través de la relación dialógica o relación de tipo contestataria a la que está expuesta el narrador cuando enfrenta un proceso de hibridación o heteroglosia que, según Bakhtin, no es más que un encuentro de distintas voces o de consciencias (ver Bakhtin, 1996: 259-434).

En el concepto bakhtiano de hibridación está implícita una hibridez intencional que aflora en el sistema de la lengua literaria. Al respecto, el mismo estudioso explica que:

> "The image of a language conceived as an intentional hybrid is first of all a conscious hybrid (as distinct from a historical, organic, obscure language hybrid); an intentional hybrid is precisely the perception of one language by another language, its illumination by another literary linguistic consciousness...What is more important, an intentional and conscious hybrid is not a mixture of two impersonal language consciousnesses (the correlates of two languages) but rather a mixture of two individualized language consciousness (the correlates of two specific utterances, not merely two languages) and two individual language-intentions as well..." (359)

No obstante, Bakhtin va más allá de esta convergencia de voces literarias para extender su concepto de hibridación a la realización de una hibridez inconsciente que, como se explica en la siguiente cita:

> "[I]s one of the most important modes in the historical life and evolution of all languages [because] languages change historically primarily by means of hybridization, by means of a mixing of various "languages" co-existing within the boundaries of a single dialect, a single national language, a single branch, a single group of different branches or different groups of branches, in the historical as well as paleontological past of languages..." (358-59)

De esta forma, ya sea en el discurso literario o en el discurso cotidiano de grupos humanos, la gran contribución de Bakhtin, en mi opinión, es el encuentro con la arbitrariedad del significado sobre la base de un proceso dialógico y contestatario que, de alguna u otra manera, involucra al ser humano en un proceso de convergencia de códigos

o, según el estudioso, en un proceso de hibridación y/o de heteroglosia. Esto es, para el discurso literario, una mezcla de dos lenguas sociales[9] en una única oración, "an encounter, within the arena of an utterance, between two different linguistic consciousnesses, separated from one another by an epoch, by social differentiation or by some other factor" (Bakhtin, 1996: 358).[10]

En los años 80, Homi K. Bhabha reutiliza el término hibridez a fin de aplicarlo a su preocupación cultural sobre las sociedades poscoloniales (ver Bhabha, 1985, 1993, 1996). En el discurso colonial, el término hibridez se encuentra esculpido por un período de creencia en una superioridad racial cultivada a comienzos del siglo XIX. Desde este discurso, la hibridez representa el resultado de un proceso de hibridación racial o de inter-racialidad potencialmente capaz de diluir la pureza de la raza europea dominante de la época. Por tanto, desde esta perspectiva, la hibridez es considerada una amenaza a la autoridad y cultura colonial.

---

[9] Desde los estudios sociolingüísticos contemporáneos, hablar de dos lenguas sociales es prácticamente hablar de dos variedades lingüísticas diferentes. Recordemos que, la lengua es, primero y antes que nada un instrumento social. A fin de disipar confusiones, la sociolingüística usa el término sociolecto para referirse a la lengua del grupo social al cual pertenece un hablante (ver Moreno Fernández, 1998). Esto significa que una misma variedad lingüística o una lengua, sufre variaciones no únicamente regionales y/o estilísticas, sino que también sociales. Esto es, de pertenencia a un grupo o grupos sociales específicos (ver Rojas-Primus, 2006). En una época de poco entendimiento de la lengua como una herramienta de significado social, me parece acertada la elección de Bakhtin en usar la expresión "dos lenguas sociales" a fin de explicar su proceso de hibridación en el discurso novelesco. Por tanto, en mi opinión, se debe entender que el autor se refiere a los distintos sociolectos a los cuales está expuesto el narrador y/o los personajes hablantes.

[10] En mi opinión, el proceso de hibridación bakhtiano es bastante amplio. Por un lado, es un proceso que implica fusión socio-cultural, a lo que el estudioso denomina hibridez orgánica o inconsciente. Por otro, se refiere al encuentro con una hibridez personal como condición global de un mundo multivocal en todo su sentido ontológico. Además, al reflexionar en el uso que el estudioso hace reiteradamente de las palabras mezcla o fusión, así como la de encuentro, me atrevo a ampliar su proceso de hibridación a la concepción de heterogeneidad. Es decir, de varios elementos con identidades separadas pero que comparten un mismo espacio.

En tanto cada término de connotación negativa tiene un potencial emancipatorio,[11] Bhabha ha contribuido a desemantizar el vocablo hibridez de su perspectiva colonial peyorativa a fin de entenderlo como un predicamento de toda cultura en materia de relaciones desbalanceadas de poder. Por consiguiente, podría decirse que la hibridez orgánica y/o histórica de Bahktin, encuentra en Bhabha una aplicación en las construcciones culturales emergentes, principalmente, de encuentros sociales antagónicos y desiguales. En la era postcolonialista actual de aparente economía y cultura global, el auge enunciativo del concepto de heterogeneidad, el cual aparece hoy en estudios contemporáneos bajo términos tales como polifonía, multiculturalismo, diferencia, diáspora e interculturalidad, por nombrar algunos, decanta, además, en el concepto de hibridez elaborado por Bhabha en tanto condición postcolonial, proceso de construcción cultural y, además, en tanto estrategia orgánica de resistencia a un discurso autoritario (Marbardi, 1999).[12]

Mas además de su aplicación a la problemática social contemporánea, se debe reconocer, en mi opinión, que la hibridez de Bhabha ocupa un lugar central en el discurso poscolonialista actual debido a su posición intelectual en y desde el paradigma académico

[11] Es Papastergiadis (1997) quien nos recuerda del potencial emancipatorio de todo término negativo especialmente cuando se pregunta: "should we use only words with a pure and inoffensive history, or should we challenge essentialist models of identity by talking on and then subverting their own vocabulary?" (258).

[12] Bhabha ha sido criticado por sobregeneralizar la naturaleza condicional y estratégica de la hibridez en todo contexto autoritario y/o de desigualdad de poder (Young, 1990). A pesar que también percibo una falta de contextualización en su teoría crítica, considero que es importante reconocer el aporte que Bhabha ha hecho a la retórica de la convergencia a través de su concepto del "Tercer espacio" (Bhabha, 1993). Sin embargo, opino que el estudioso no elabora si esta dimensión es una resolución o un puente de ida y venida para y hacia otras dimensiones de nuestra naturaleza social heteroglósica. Mi crítica personal, por tanto, es que si es una condición orgánica de la postcolonización y, además, únicamente un puente, su concepto de hibridez nunca decantará en las arenas del sincretismo.

occidental anglófono.[13] Recordemos que la percepción de la hibridez, como modelo cultural de formación de un pueblo, también fue crucial en el pensamiento de Ortiz. Este responde, de alguna u otra manera, a las líneas del pensamiento martiano. Para José Martí (1853-1895), la síntesis racial entre el elemento aborigen, el africano y, el europeo, fueron el fundamento de "nuestra América" (Fernández Retamar, 1989). Desde esta perspectiva, la heterogeneidad y sus dinámicas devienen acreedoras de un rol formador, tanto en la construcción de una cultura como en el de una identidad nacional. Deviene, además, una contra-respuesta al paradigma aculturador y explicativo del período ya que, como en el sincretismo cretense, el mestizaje de Martí y el sincretismo cultural de Ortiz encuentran un motivo ideológico de existencia. Así, podría decirse que Ortiz, al aplicar el término griego al contexto nacional e ideológico de la Cuba independentista, desafía como Bhabha, mas casi medio siglo antes, poderes hegemónicos impuestos en materia de cultura, sociedad y dinámicas de identidad.

Similarmente a la apropiación del término hibridez por los defensores de barreras culturales en los diferentes períodos de nuestra historia, el término sincretismo ha sido resemantizado a causa del peligro que su concepto y función—desde el paradigma periférico que lo creó—implican para la continuidad de la hegemonía de poder que, entre otros aspectos, impone una imperialidad cultural. Desde su primer uso cretense hasta ahora, el término sincretismo ha sido reapropiado, desconstruido, resemantizado y reaplicado en el discurso de ideas asimilacionistas sobre la base de intereses. A través de esta misma estrategia, las dinámicas de convergencia cultural en la esfera espiritual o religiosa de diferentes grupos humanos se han considerado, más que ningunas otras,

[13] Homi K. Bhabha es oriundo de la India, pero ha desarrollado la mayor parte de su carrera investigativa y de enseñanza en Inglaterra y Estados Unidos.

culpables de sincretismo. Con esto en mente, en la siguiente sección, abordaré con más profundidad la afiliación de estas síntesis culturales a fin de explicar las políticas de discusión que nutren al término sincretismo en esta esfera.

2.4 El sincretismo y las políticas de discusión en la esfera de la religión

Comparto la línea de pensamiento de Shaw y Stewart (1994) cuando expresan que:

> [P]ure and mixed traditions can be unique. What makes them 'authentic' and valuable is a separate issue, a discursive matter involving power, rhetoric and persuasion. Thus both putatively pure and putatively syncretic traditions can be 'authentic' if people claim that these traditions are unique, and uniquely their (historical) possession. (7)

Al igual que el concepto de raza, el de pureza responde a un constructo ideológico para justificar poderes hegemónicos. En la esfera de la religión, las ortodoxias se han apropiado del concepto de pureza a fin de demostrar lo autentico y original con respecto a la única fe verdadera. Recordemos que el término religión, al descansar sobre una construcción cultural europeo-occidental, no necesariamente representa dinámicas espirituales de otros contextos culturales e históricos. En muchos tipos de sociedades humanas, las prácticas de tipo espiritual son inseparables de otras prácticas sociales. Por tanto, en tanto prácticas, son contingentes a su historia ya sea fortuita o intencional. La construcción de religión, sin embargo, se reduce a una categoría de clasificación, desde la cual se impone una forma de autoridad en la identificación de la verdad sobre las religiones, caracterizando, así, algunas prácticas como "puras y/o auténticas" y otras como "impuras o híbridas,"[14] las cuales, por consiguiente, serían equívocas en los misterios de lo divino.

---

[14] Aquí, entiéndase hibridez en su primera etapa histórica de significado. Aquel referido al terror colonial de enfrentarse a cualquier tipo de miscegenación.

En la sección anterior, expliqué que fue con la figura de George Calixtus en los siglos XVI y XVII, mas también con el surgimiento del protestantismo, que el término sincretismo comienza a usarse fuertemente en el ámbito de la religión. El teólogo Calixtus, en un intento de reconciliar y armonizar las diferentes sectas del protestantismo y, principalmente, todas las variantes cristianas, por primera vez introdujo la palabra sincretismo en un debate sobre diferencias teológicas llevado a cabo en una conferencia eclesiástica en Thorn en 1645 (Kamstra, 1970 en van der Veer, 1994: 197). Esta unión sincrética, promovería tolerancia y diálogo teológico, además de servir como una estrategia para evitar conflicto.

Asad (1983) explica que el período en que el término sincretismo entra de lleno en el debate teológico es también el período en que Lord Herbert—importante filósofo, poeta y diplomático inglés de los siglos XVII y XVIII—crea una definición universal de religión que, más tarde, sería entendida como "religión natural." Esto es, una forma racional de religión, que especulaba una verdad común compartida por todas las diferentes formas religiosas, indistintamente de sus rasgos diferenciadores. Una suerte de nueva doctrina de libres pensadores opuestos a la autoridad de la revelación divina impuesta por la iglesia católica. Al respecto Taylor (1989) nos informa que:

> The Deist perspective in the early eighteenth century was that the great truths of religion were all universal and that true religion was ultimately natural religion, open to reason and not bound to particular historical events of revelation which divided one religious community from another." (273-4)

Estas fundamentales concepciones de la época reemplazaron la idea de una "verdad absoluta" cuyas expresiones religiosas materiales eran últimamente juzgadas por la iglesia católica. Ahora, en medio de la reforma del protestantismo, el deísmo se presentaba como su aliado y, como promovedor de sus "controversias sincréticas."

De lo anterior, puede argumentarse que la premisa de la pureza en materia de la religión va a presentarse en discursos anti-sincréticos motivados por acúmenes políticos. Especialmente, se presenta en la retórica de grupos religiosos ortodoxos y/o fundamentalistas que buscan perpetuar su estatus-quo. El sincretismo, por consiguiente, en medio de los anteriores hechos históricos que, de alguna forma propiciaron el camino para las guerras civiles religiosas en Europa, se transforma en un término ambivalente. Por un lado, representa la unión de diferencias religiosas en tanto forma reaccionaria al imperio católico, mas, por otro lado, es la corrupción a la verdad absoluta del dios católico, la peor amenaza política y económica a la continuidad del poder de la iglesia apostólica y romana.

A mi entender, el anterior período también marca el comienzo del uso sobre-generalizado del término sincretismo como significado de hibridez en tanto concepto colonial representativo de contaminación y de alteración a la pureza cultural. Desde el discurso eclesiástico, entonces, el sincretismo se comprende como una categoría de religión que agrupa credos religiosos mixtos y, por ende, de dogmas contaminados. Se debe aclarar, sin embargo, que para las ortodoxias el sincretismo implica, además, un tipo de práctica híbrida que interviene en el proceso de conversión. Al respecto, Zehner (2005) nos recuerda que:

> [Orthodoxies] are by no means opposed to all aspects of hybridity. By the end of the twentieth century most [orthodoxies] had accepted the idea that some adaptation was good, while remaining wary of how far adaptation could go. [Thus,] to distinguish "syncretism" from more acceptable adaptations, [another term is necessary]. (592)

En medio del debate político-religioso, lo anterior significa que el sincretismo, inevitablemente, representa un tipo de acción social reaccionaria. En el caso en discusión,

representa un tipo de amenaza a la estabilidad del poder hegemónico ortodoxo en materias de religión. Por tanto, en cierta forma, diría que el término sincretismo, así como el de hibridez elaborado por Bhabha, desafía, en su propio enunciado, el curso normal de hegemonías impuestas.

Es importante señalar que el que las ortodoxias acepten algunos tipos de hibridez religiosas sobre otras es porque ha existido cierta manipulación de su parte. Van der Veer nos informa de la estrategia histórica de la empresa de la cristianización europea cuando señala que:

> [T]here is the whole history of the Christianization of Europe with its unions of different beliefs and methods of worship, but this is not syncretism...it is [however,] a triumphant history of religious expansion and conversion which ultimately establishes the Catholic Truth by appropriating religious symbols in the construction of the church. (Citado en Stewart y Shaw, 1994: 197)

Es evidente que, la ineficacia de autentificar sistemas puros, condujo a la iglesia católica a usar el término sincretismo en favor de su empresa de conversión evangelista, celebrando, así, la existencia de la diferencia desde el corazón de la maquinaria asimilacionista.

De lo anterior se infiere, entonces, que la historia del término sincretismo y sus diferentes aplicaciones han influido en su literatura. Más allá de la noción general que el sincretismo se relacione con una mezcla de religiones, continúa habiendo ambigüedad en la posición de muchos autores con respecto a lo que el sincretismo realmente representa (Zehner, 2005: 591). En mi opinión, el nivel de divulgación del tema religión en asuntos de yuxtaposición de credos ha tenido una envergadura tal, que las prácticas de síntesis religiosas, desde cualquier disciplina de estudio, se han limitado a un debate netamente

religioso.[15] Mas toda práctica religiosa es, sin duda alguna, una práctica cultural. Desde esta posición, la convergencia cultural en materia religiosa se comprende como un sistema particular de prácticas humanas y de representación que, dependiendo de su contexto, nos informa de su papel en la vida de grupos humanos.

El sincretismo concebido desde el paradigma de la transculturación orticiana es un ejemplo de convergencia cultural ideológica. Primero, en un período de análisis etnocéntricos sobre la cultura, se aplica a fin de explicar que las prácticas hegemónicas jamás son absorbidas de manera indiscriminada a través de una aculturación pasiva. Postula, por tanto, la existencia de seres sociales capaces de actuar y de producir resultados diferentes a aquellos categorizados como absolutos e universales. Concibe al ser humano como agente aculturador, quien es capaz de incorporar, transformar, desconstruir y/o reconstruir elementos culturales, los cuales, en cualquier momento del proceso del cambio cultural, pueden devenir prácticas de significados propios. Segundo, se reinterpreta desde un imaginario social impregnado del pensamiento independentista martiano, para quien, la hibridez de su pueblo, traspasó la concepción de mestizaje racial y cultural a fin de decantar en una estrategia nacionalista. Este imaginario social representa, además, la tradición simbólica de la convergencia cultural en todo el Caribe puesto que, según Chanady (1997), se ha conformado "por la percepción de las innumerables mezclas raciales, por estrategias ideológicas concebidas para consolidar los nuevos estados posindependentistas, y por construcciones de comunidades imaginarias que se diferencian de las metrópolis" (10). Desde esta línea cultural y política sobre el

[15] En esta disciplina del conocimiento, la falta de entendimiento de la convergencia cultural como una forma de cultura hace que la misma sea reducida a un análisis simplista de categoría de religión. En tanto tal, esta última sigue sirviendo como categoría universal en el análisis de religiones populares donde el

sincretismo, las dinámicas de heterogeneidad (en el sentido de convivencia de espacio) y de hibridez (en el sentido de producto transculturado) en la religión, como cualquier otra práctica cultural, opera a un nivel general de la sociedad como elemento distintivo en la fábrica de producción de una identidad y/o cultura nacional.

2.5 El sincretismo como particularidad en la cultura cubana

El último cuarto del siglo XX vio nacer una celebración generalizada de la diferencia en el área del Caribe. *La transculturación* de Ortiz (1978), *la créolité* de Marimoutou (1988), *l'antillanité* de Glissant (1989), son algunas de las etiquetas donde el mestizaje cultural superó las aparentes barreras raciales decantando en el constructo ideológico de lo híbrido como unificación y resistencia nacional.

Según Chanady (1997), "[n]i el pensamiento racional ni la representación del mundo percibido puede[n] satisfacer la necesidad [humana] de dar respuestas a las interrogaciones fundamentales sobre la vida que no se limitan a su dimensión material y racional" (4). Al respecto, Castoriadis (1987) postula que el campo del imaginario social es fundamental en procesos de construcción de una identidad y/o cultura nacional ya que, aunque coexiste en estrecha relación con lo racional y lo percibido, es la esfera del imaginario la que constituye el principio organizador de complejos sistemas simbólicos. De esta forma, la significación imaginaria devendría fundamental en la producción de toda cultura, haciendo posible, por tanto, la auto-representación de colectividades humanas.

---

sincretismo aún refleja la hibridez conceptual colonialista. Esto es, aquella noción previa a la reelaboración de Martí, Ortiz, Bakhtin y Bhabha.

Durante el largo período de la trata esclavista trasatlántica, fueron muchas y diversas las prácticas espirituales que decantaron en la región del nuevo mundo. Mientras algunas arribaron ya bien institucionalizadas, junto a un creciente poder económico y político—como el catolicismo—, otras llegaban como variantes populares y sus distintas creencias sobre lo trascendental y el mundo material. Un complejo entrecruce espiritual entre el manismo, chamanismo, animismo, totemismo, politeísmo, y, monoteísmo—propios de los diferentes pueblos en sus respectivos estadios de desarrollo—fundamentó el rico mosaico espiritual de la región. Junto a esto, además, se deben agregar las variantes de cristianismo popular traídas por los emigrantes del viejo mundo que, según Ortiz (2003), estaban impregnadas de hechicería, brujería, esoterismo, demonios e inquisidores.[16]

Si se piensa que, como diría Ortiz (1978), las Antillas y, en especial la Española, experimentaron en menos de cuatro siglos todos los cambios culturales que la Europa experimentó en más de cuatro milenios, es lógico pensar en la composición de una sociedad transculturada inimaginable.[17] Además, si la empresa de la conversión formó parte y acompañó paso a paso las prácticas colonialistas, no es menos lógico pensar en los más curiosos fenómenos de sincretismo religioso que, para la población esclava—en

---

[16] Al respecto, es importante destacar que la iglesia católica de la edad media europea en adelante, en su afán de exorcizar toda práctica pagana, construye, en el imaginario colectivo de su sociedad, una riquísima mitología satánica, orgiástica y mágica que, irónicamente, deviene fuente generadora de sus propias prácticas heréticas (Ortiz, 2003: 156-86). Una importante lectura sobre "la brujería de los blancos" y la llamada "brujería de los negros" se encuentra en la obra *Brujas e inquisidores* de Fernando Ortiz (2003). Fundación Fernando Ortiz: La habana. Con esta obra, se conforma la trilogía *Defensa póstuma* de un inquisidor cubano comenzada por Ortiz en 1959 con *Historia de una pelea cubana contra los demonios. La santería y la brujería de los blancos* de Ortiz (2000), es la segunda obra con la cual se conforma esta trilogía.

[17] Es fundamental contextualizar la elaboración de la transculturación y del sincretismo orticiano en una Cuba independentista liderada por los principios de libertad e igualdad de José Martí, para quien, la hibridez, "...is...neither a mere pretext for reinvoking the rights of man and general humanitarian principles in a society characterized by injustices, nor a simple marker of difference with respect to the threatening power to the North, but a combination of these aspects as well as an initial step in the creation of a *positive imaginary signification for representing and eventually bringing about a heterogeneous and harmonious collectivity* [el énfasis en itálica de esta cita es mío]" (Channady, 1999: 32).

especial para la africana que, según García Quiñónez (2002), alcanza un auge impresionante especialmente durante la migración forzada del XIX[18]—significaron la posibilidad de darle continuidad cultural a un sistema africano que logra traspasar barreras geográficas y de diferenciación étnica.[19] La religión, entonces, deviene un factor unificador a través del cual los grupos africanos transforman "...esquemas culturales occidentales en función de sus necesidades afectivas profundamente tributarias de África" (Depestre, 1969 en León, 2001: 21).

La anterior manera de interpretación y apropiación de la religisiodad conforma, desde este período en adelante, un elemento ideológico integral en la producción cultural caribeña. Un concepto central en Benítez-Rojo (1992) es la "africanización" de la sociedad y la cultura en lugares como Cuba, Haití, y, Jamaica, entre otros países del Caribe. De acuerdo al estudioso, la trata esclavista y el sistema de explotación de plantación azucarera permitieron la amalgamación de diversos elementos culturales que, fuera de la estructura social de las elites colonialistas extranjeras, formaron similares estilos de vida sociocultural en diversas sociedades caribeñas (2-5). En estas nuevas comunidades afro-americanas, la herencia y el legado cultural africano fueron fundamentales, no únicamente en la construcción de sus sociedades criollas, sino que, además, en la de su identidad. En la construcción de la "cubanidad," por ejemplo, el legado africano ha sido similarmente pivótalo. En el acervo transcultural de su origen, la representación de las tradiciones africanas componen significativamente la producción

[18] También ver *Los componentes étnicos de la nación cubana* de Guanche (1996). Su obra, además, proporciona una discusión detallada de todos los grupos étnicos que entraron a Cuba a partir del período de la trata.

[19] Argeliers León (2001) con su obra *Tras las huellas de las civilizaciones negras en América*, ofrece una significativa lectura sobre la supervivencia de las formas materiales de expresiones africanas que, ya transformadas, enriquecen el perfil actual de América.

cultural del país. Incluso, podría argumentarse en una africanización de la religión. Esto es, que los elementos europeos, indígenas y asiáticos que, también forman el étnos cubano, se recrean, además, para conformar la estética de lo afrocubano (ver Otero, 1998).

A pesar que el cuadro religioso cubano presenta una peculiar complejidad por la diversidad de formas y organizaciones religiosas que lo componen,[20] es a través de las manifestaciones religiosas de núcleo africano con que se produce la continuidad de identidades étnicas africanas en suelo cubano. Dicho de otra forma, el sincretismo que constituye sus prácticas traspasa barreras culturales para asentarse en un discurso ideológico de continuidad cosmo-étnica. Esto es fundamentalmente importante en la continuidad de "lo yoruba" en el caso de la santería y, de "lo congo," en el caso del culto palo monte, donde la cosmogonía del complejo lingüo-cultural yoruba y bantú subsumen, respectivamente, sus prácticas híbridas a una exégesis integracional. De esta forma, las casas religiosas de hoy son una recreación de las tempranas zonas de producción afrocubana de la plantación—específicamente los palenques y cabildos. Aquí, el sincretismo religioso deviene el elemento formal que sostiene la lucha por una identificación etno-cosmogónica, continuando, así, las prácticas de supervivencia cultural que deben ser entendidas sobre la base del rol aculturador del africano, heredadas por el afro-americano y, hoy, recreadas e imaginadas por el propio cubano (Benítez-Rojo, 1992; León, 2001).

[20] Ramírez Calzadilla (1997) informa que los modelos socioculturales que conforman el cuadro religioso cubano son el aborigen; el español occidental principalmente caracterizado por un catolicismo popular español sin una mayor ortodoxia; el africano que, actualmente, principalmente se constituye por las expresiones cubanizadas de la Regla Ocha o santería de origen yoruba; la Regla Conga o palo monte de ascendencia bantú; las sociedades secretas Abakuá y, otras menos extendidas como las Reglas Arará e Iyesá. A esto, se agrega la vertiente norteamericana espiritista mezclada con expresiones cristianas y/o de origen africano, así como también las variantes de vodú y de prácticas religiosas populares chinas (141-44).

En Cuba, a pesar de la consciencia nacional de la transculturación y de la formación del pueblo cubano sobre la base de infinitas diferencias, es el elemento africano y su impacto en la producción cultural de la nación el que ha nutrido las reflexiones culturales sobre el sincretismo. A través del movimiento literario afrocubanista, compuesto por importantes intelectuales cubanos del siglo XX seguidores de las ideas de Martí y Ortiz, la herencia africana se recrea, no únicamente como fuerza constructora de la nación, sino también como un imaginario que logra sincretizarse con los demás componentes étno-culturales cubanos a fin de conformar, colectivamente, una estética afrocubana. Aquí, la percepción interna del "otro" en tanto elemento formador de una nación y una identidad es positiva ya que, como diría el propio Martí en su tan leída obra *Nuestra América*, "más servido que herido [es el pueblo cubano] por la mezcla de sus razas" (en Channady, 1999: 22). De esta forma, la fusión implícita en el sincretismo se asume como una dicotomía superada. Esto es que, la apropiación y/o resistencia, las cuales articulan su forma, superan la ambivalencia del paradigma asimilacionista cuya perspectiva de hibridez no permite resolver tensiones entre diferentes culturas. Desde el afrocubanismo, por tanto, la africanización deviene una palabra de pase para superar límites.

No obstante a lo anterior, es interesante observar que en otras áreas del discurso de la producción intelectual cubana, el sincretismo no se analice más allá de la noción general de mezcla de religiones (ver Argüelles Mederos y Hodge Limonta, 1991; Duharte Jiménez y Santos García, 1999; Rodríguez Dago, 2003). La razón, a mi entender, por un lado reside en el nivel divulgativo de discursos anti-sincréticos en materia de religiones y, por otro lado, en la falta de interdisciplinaridad con disciplinas socio-culturales que comprenden la retórica de la heterogeneidad como vocera de las particularidades en la

cultura. En Córdova Martínez y Barzaga Sablón (2000: 161), por ejemplo, el sincretismo es sinónimo de un tipo ecléctico de creencias que, según los autores, es el fundamento de todos los cultos populares cubanos, pero, en especial, de aquellos cuyo núcleo es de origen africano. El problema que percibo en esta línea de pensamiento es su tendencia asimilacionista a preconcebir la convergencia desde una perspectiva peyorativa. Al respecto, los mismo autores señalan que "[e]l pensamiento del hombre primitivo...posee las siguientes peculiaridades: sincrético...poco sistematizado..., concreto, colectivo, antropomórfico, precategorial, prelógico...emocional y místico" (100). Comprendo que bajo el imperio de la ciencia, el pensamiento humano evolucionó hacia concepciones más lógicas, abstractas y categoriales sobre el mundo. Mas no veo en qué las prácticas socioculturales y espirituales del hombre moderno se eximen de ser pragmáticas y colectivas, emocionales, místicas, aún un tanto antropomórficas e, híbridas (en el sentido colonial), si es esto a lo que los estudiosos se refieren por pensamiento sincrético.[21]

Todos / as en el mundo estamos, de alguna u otra forma, caracterizados por un pasado colonial, un choque entre culturas y, hoy, más que nunca, por una fuerte emigración. No obstante, la concepción de la diversidad, la diferencia y la convergencia cultural difiere sobre la base de la historia y de los intereses de cada pueblo.[22] En Cuba, el rol de la

[21] Desde el paradigma asimilacionista y su imaginario de "la modernidad," los aparentes problemas que presenta el sincretismo religioso, así como toda producción de hibridez, han sido retratados como pertenecientes a sociedades tradicionales, específicamente a aquellas del llamado "tercer mundo" o, en su forma eufemística, "en vías de desarrollo." "The 'transitory ills' of young nation-states," como diría van der Veer (1994: 199). De ahí, además, el contemporáneo terror a la masiva inmigración y a los comportamientos culturales que los inmigrantes del tercer mundo traen consigo.

[22] En Canadá y Los Estados Unidos, por ejemplo, se puede identificar una significación distinta sobre la diferencia. Ciertamente no se consideran híbridos, sino que multiculturales. ¿Mas por qué son multiculturales y no híbridos? ¿Por qué sus sectas religiosas populares de creencias en el poder misterioso de piedras, runas, cristales y pirámides, en el diablo y el génesis bíblico no son sectas sincréticas? A mí me parece que la multiculturalidad es un discurso eufemístico para celebrar la diferencia desde la aculturación y desde un vanaglorioso mosaico que instala y mantiene fronteras divisorias entre las diferencias étno-culturales de un estado-nación.

heterogeneidad y sus síntesis culturales se insertan en una larga tradición de estrategias ideológicas que han consolidado el imaginario de su pueblo y, por similitudes históricas, el del resto del Caribe y América Latina. El sincretismo religioso cubano no está exento de su historia. Su sincretismo, por tanto, revela mucho más que una mezcla de creencias. Revela, a mi parecer, un tipo de movimiento social derivado de un proceso de transculturación dialéctica,[23] del cual, como argumenta León (2001), "...el hombre adquiere la consciencia de sus recursos instrumentales culturales" (71) a fin de continuar, dar forma y entregar coherencia al componente afro-americano de la cubanidad.

2.6 El sincretismo y su articulación epistemológica y metodológica

Algunos estudiosos han comenzado a debatir que el término *simbiosis* se aplica mejor que el término sincretismo a fin de explicar las diferencias que componen a las religiones populares caribeñas (ver Taylor, 2001). Según Desmangles (1992), "symbiosis refers to the spatial juxtaposition of diverse religious traditions from two continents, which coexist without fusing with one another" (8). A mi juicio, esto último responde a la interminable batalla sobre la inclusión de la diversidad y/o heterogeneidad dentro de un espacio específico, llámese, por ejemplo, nación-estado, mas no dentro de las particularidades culturales de un grupo. Argumentaría, entonces, una falta de posición histórica con la aplicación del término en el Caribe donde la convergencia resultante de una situación de contacto no se manipuló, como en Norteamérica, sobre la base de divisiones de categorías raciales y/o culturales, las cuales, coexistiendo en un mismo espacio de manera

[23] Por transculturación dialéctica aludo, de alguna forma, al proceso de hibridización bakhtiano en donde el significado de la realidad pragmática surge al enfrentar un proceso dialógico derivado de la toma de consciencia de distintas voces o códigos.

"simbiótica," permitirían la celebración y proclamación de una sociedad heterogénea y multicultural.[24]

En el Caribe y, específicamente en el caso de la sociedad cubana, la noción de fusión cultural o de transculturación es parte integral del entendimiento de la diversidad que subyace la formación de la nación. Esto es, que el contacto de diferentes culturas, específicamente durante los períodos de la trata esclavista y de la colonización europea, dieron origen a una tercera cultura ya hoy bien establecida y reconocida como Cuba, la cual, a diferencia de Estados Unidos, Canadá y otros países europeos de alto nivel inmigratorio, ha traspasado las denominaciones culturales tales como indo-cubanos, hispano-cubanos, asiático-cubanos y afro-cubanos para devenir e identificarse como simplemente, cubanos (Valdés Bernal, 2000: 150).

El ejemplo de Cuba, y las prácticas culturales transculturadas que constituyen su formación y producción nacional, nos demuestra una historia diferente sobre el encuentro intercultural. Aquí, la hibridez implícita en la acción de converger, resuelve las tensiones culturales aún sostenidas por distintos modelos postcoloniales explicativos del rol de las síntesis culturales en la sociedad contemporánea. Según Lambropoulos (2001):

> "Diaspora," for example, emphasizes dissemination and dispersion, rather than mixture, and carries certain strong ethnic (Armenian, Jewish, Greek) associations. "Creolization" has narrow disciplinary and geographical origins since it has been used by linguistics for certain languages in specific parts of the world and contexts of domination..."Mestizo," "mulato," and the more popular "hybrid" present similar, if not greater, problems. The first two have had specific geographical applications and connotations, and they refer to the mixing of parentages and races. "Hybridity" comes from genetics and denotes gene

[24] A través del término "simbiosis," es cierto que intuyo un benevolente deseo de explicar una convivencia armoniosa entre diferentes credos. Un ejemplo sería Cuba, país que acoge a una heterogeneidad de religiones sin privilegiar a un credo en particular (Betto, 1985). Mas la idea de simbiosis no permite, por su propia naturaleza ontológica, elaborar en el tipo de convergencia cultural que acuña inspiración a esta investigación, "the study of contingent, experimental combinations that have been fundamental to the formation of new traditions and worldviews" (Lambropoulos, 2001: 233).

> combinations—the crossing of species, breeds, races, etc. Thus its origins lie in the theory of evolution, which partly explains its popularity within identity politics..."[C]ontrapuntal" comparison, with its rich musical resonance (combining simultaneously two musical lines), is more interesting because it avoids the organicist and syntheticist pitfalls of the other conceptions. However, it confirms their faith in a dialectical and teleological other (the ultimate enfolding of problematical elements within a higher, redemptive structure) when...constantly [applied] to the binary metropolis vs. colony scheme. (222-23)

En una misma línea de pensamiento, Mabardi (1999) explica que ni la elaboración de hibridación bakhtiana ni la de hibridez de Bhabha logran vencer la ambivalencia discursiva de sus enunciados. Al respecto, la estudiosa señala que "the most salient and problematic attribute of Bhabha´s hybridity is its ambivalence [or double thinking] which does not allow it to resolve tensions between cultures, just as the Bakhtinian hybrid does not settle the conflict between the two consciousnesses in the utterance" (7).

A mi entender, a pesar que podría debatirse la igual ambivalencia del término sincretismo sobre la base de acumenes políticos, lo que limita a los anteriores proyectos postcoloniales sobre la diferencia es su dependencia a la disyuntiva colonial versus postcolonial, a lo universal versus particular, a lo global versus local o, en otras palabras, a aquella siempre doble consciencia que, en mi opinión, no es propiamente tal aplicable al contexto cubano. Aquí, el modelo de hibridez más apropiado es aquel que se ha demostrado a través de la constitución de la cubanidad. Esto es, un proyecto de reconstitución, reinterpretación y/o de invención de cultura que, como sugiere Lambropoulos (2001), "[portrays] an emphasis on world making...[but not on] [t]he older bipolar, hierarchical models of comparative study [that] give place to the tracing of that ambivalent and ambiguous intermediate space [offer by the above models of hibridity] where texts, genres, races, languages, and cultures converge and diverge [without solving dichotomies] (223-24).

De lo anterior observo que, entre todos los vocablos contemporáneos que modelan la percepción de lo híbrido, es el de sincretismo el que ofrece una perspectiva de diálogo, resolución, creatividad e invención. Según Balme (1996), "[syncretism] assumes a view of cultural change that is fundamentally dynamic, that presupposes openness and creative utilization of disparate, heterogeneous cultural products (9). Ofrece, además, un modelo metodológico para un estudio sobre el "hacer mundos," especialmente desde el análisis de su cuerpo articulatorio o elementos constitutivos que permiten procesos de construcción de prácticas en el qué hacer de la vida de los individuos. Al respecto, es importante destacar su afiliación antropológica en tanto concibe al ser humano como principal objeto de acción en estas construcciones. Vale recordar que las prácticas socio-culturales no son sistemas independientes de la relación hombre-mundo. Sus diversas articulaciones, estructurales y simbólicas, son sistemas de representación surgidos de un proceso abstracto de apropiación y construcción de realidades e imaginarios.

En el fenómeno del sincretismo, las colectividades se encuentran con un proceso de redefinición cultural, el cual, al emerger de la capacidad creadora e imaginativa de grupos humanos sobre la base de una realidad material específica, restaura el orden aparentemente perdido durante un proceso de trasgresión de códigos. David Coplan (1985), por ejemplo, en su estudio del sincretismo en la subcultura teatral de la comunidad negra sudafricana, provee un análisis de elementos dispares que han conllevado a la formación sincrética de piezas teatrales populares por casi un siglo. Según el estudioso, la urbanización y el crecimiento social en las ciudades ha hecho de las mismas grandes centros migratorios de grupos étnicos diferentes, así como también fuentes receptoras de enormes influencias occidentales a través de la educación, la

iglesia, y los medios de comunicación. En este ambiente de convergencia, Coplan señala que:

> ...the openness of Township artists, musicians and performers to these "outside" influences...should be seen neither as "slavish imitation" nor as the rejection of a "subjugated...heritage"...[but rather as] the result of a *creative syncretism*[25] in which innovative performers combine materials from cultures in contact into qualitatively new forms in response to changing conditions, needs, self-images, and aspirations. (en Balme, 1996: 16)

A pesar de su principal afiliación histórica y contemporánea con la religión y de su desafío a la conversión, la sistematización del sincretismo a través de un contexto específico permite su apropiación a fin de designar una vasta gama de fenómenos de convergencia cultural. Por otro lado, esta misma amplitud de aplicabilidad otorga un mejor entendimiento y análisis en materia de prácticas culturales religiosas de naturaleza híbrida puesto que, al sugerir tolerancia, reinterpretación e invención, el sincretismo refleja una manera distinta de pensar la religión, su construcción en tanto prácticas culturales y sus formas de representación cuyas fronteras sobrepasan reducciones simplistas de competitividad sistémica. De esta forma, nos recuerda que su lectura es una de las más positivas dentro de todos los modelos interpretativos de la convergencia cultural, no únicamente como producto transculturado postcolonialista, sino que también como la diferencia constitutiva de la heterogeneidad contemporánea de los estados-nación.

La articulación del sincretismo, esto es, su estructura epistemológica y metodológica, no está exenta de su historia—como en el caso cubano—, mas también de voluntad política sobre la inclusión del "otro." Recordemos que José Martí, en su elaboración de la diferencia racial y cultural como ejemplo de composición de una nación y de una

[25] El énfasis con letras itálicas es mío.

identidad, plantea que la diferencia entre el sur y el norte no subyace en una diferencia racial o de hibridez étnica (en el sentido de heterogeneidad dentro del país), sino que en la forma en que al "otro" (especialmente al no europeo) se le trata. Así, mientras en su obra "América negra" se enorgullece de Latinoamérica (México en particular) por celebrar la llegada de un líder de origen indígena bajo la presencia de Benito Juárez, también condena a Norteamérica de "ahoga[r] en sangre a sus indios" (en Channady, 1999: 24; también ver Ríos, 2004).

Es innegable que la Cuba de hoy, como plantea Valdés Bernal (2000: 151), se ha visto fuera del crecimiento de comunidades lingüístico-culturales diferentes al grueso de su población por no tener, desde mediados del siglo XX, un proceso inmigratorio significativo y constante como el que ha ocurrido en Norteamérica y Europa. Para estas áreas del globo, es ahora la inmigración masiva y el cruce de fronteras lo que ha devenido un terror de nación que altera el aparente orden cultural de su sociedad. No obstante, dudo que esta diferencia sea más significativa que la formación de un imaginario colectivo sobre el cruce de culturas, sus tipos de convivencias y de resultados. Según Ostendorf (1996), "[t]he idea of an either-or racial purity is deeply rooted in Northern European popular mythologies." La cultura popular cubana, por el contrario, se ha conformado con la idea de ser uno de los más preciosos, completos y variados mosaicos étnicos sobre la faz de la tierra. Al respecto Fernando Ortiz (1997)[26] señala:

> Todas las grandes razas clásicas parece que se han dado cita para cruzarse y entrecruzarse, formando una confusa maraña étnica que constituye a su vez la base numérica de nuestro pueblo...Blancos, negros, amarillos y, aunque en ínfima

[26] Hasta su primera edición crítica en forma de libro realizada por la Fundación Fernando Ortiz en 1997, la obra "El pueblo cubano" no fue más que manuscritos y mecanografías inéditos de Ortiz, los cuales, después de su muerte, se mantuvieron guardadas en los archivos del Instituto de Literatura y Lingüística de la Academia de Ciencias de Cuba.

> cuantía, también cobrizos; Europa, África, Asia y América han fundido sus razas en el crisol cubano. (14)

Por tanto, el sincretismo se presenta como aquella historia de la interculturalidad contada fuera de la perspectiva etnocéntrica y egocéntrica europeo-occidental, cuyos miedos de contaminación cultural, y hoy, de trasgresión de espacios fronterizos, responden, en mi opinión, a la gran preocupación de ver el poder político y económico imperante en manos de otros orígenes. Para Cuba, la concepción y articulación del sincretismo deviene particularmente significativa en el estudio de la cultura nacional. Desde los procesos de resistencia, incorporación, exclusión y transformación de diversos códigos aparentemente antagónicos a fin de devenir una unión efectiva independentista, hasta la actual producción cultural de artefactos y prácticas sincréticas que reflejan al mito transcultural de la nación.

2.7 Conclusión

El término sincretismo es un término mucho más complejo que una mera mezcla de religiones. Visto desde esta última perspectiva, parece un concepto demasiado amplio ya que, como he presentado en esta sección, todas las religiones están compuestas de elementos exógenos y heterogéneos. Por consiguiente, todas las religiones son sincréticas. De esta forma, podría argumentarse que el término, además de ser únicamente descriptivo, no tiene sentido conceptual. Las lenguas poseen ya varias palabras para referirse a lo híbrido, así que, más que un sinónimo de mezcla, sería un concepto muerto. Sin embargo, en esta sección, espero haber demostrado que el alcance conceptual del término sincretismo sobrepasa los análisis simplistas de una mera mezcla a fin de asentarse en las dinámicas de acciones socio-culturales en distintos ámbitos de

las producciones nacionales. Debido a la historia de sus enunciados, logra, por ejemplo, representar una voz reaccionaria en el discurso autoritario de situaciones desequilibradas de poder. Sin embargo, a diferencia de la retórica crítica del término hibridez, el sincretismo, como concepto antropológico, sobrepasa la esfera dicotómica entre el cruce de códigos en tanto reconoce la capacidad creadora e imaginativa de los individuos. Reconoce, por tanto, nuestra capacidad de permeabilidad, exposición al cambio y, al mismo tiempo, de formas particulares de evaluación y acción sobre la base de necesidades contextuales.

Cualquier evaluación depende del contexto y del paradigma explicativo en que se halla inmersa. Sin embargo, hay hechos históricos que son innegables y, por tanto, dignos de objetividad. En esta sección, he objetivado las aplicaciones históricas del término sincretismo con el fin de situar mi relación intelectual con el mismo. Con este propósito y, sobre la base del contexto sociohistórico en que se enmarca mi investigación, he definido mi entendimiento del sincretismo desde el paradigma transcultural de Fernando Ortiz. Desde este paradigma se desafían las lecturas asimilacionistas sobre la cultura y el cambio cultural. En la esfera de la religión, por ejemplo, he demostrado que el sincretismo representa una convergencia cultural cuya función, especialmente en Cuba, se inserta en un legado de resistencia y continuidad cultural, así como también de producción cultural donde la africanidad deviene la etiqueta resolutiva en un conflicto asimilacionista.

Como en el resto del Caribe, en Cuba, he discutido que la identidad africana traspasa incluso otros componentes étnicos a fin de dar continuidad, forma y coherencia a las supervivencias afroamericanas que componen la cubanidad. Así, en las expresiones

religiosas populares cubanas, el sincretismo religioso—especialmente de aquellos grupos de núcleo africano—cruza las fronteras de su estructura mixta para decantar en un constructo ideológico de continuidad cosmo-étnica o, en lo que podría llamarse el mito de la africanidad. Así, en el panorama de la síntesis religiosas cubanas de continuidad cosmogónica africana, sitúo al sincretismo como un modelo epistemológico y metodológico que explica y enmarca al individuo como un ser social capaz de tomar consciencia de sus instrumentos culturales a fin de expresar sus maneras de entender y hacer mundos. Esta sugerencia de perspectiva sincrética, en tanto materializada a través de sistemas simbólicos— como la lengua, por ejemplo—es pivótalo en esta tesis.

3.0 La Regla de Palo Monte-Mayombe

Un sistema cultural cubano de origen africano

3.1 Introducción

Fuentes Guerra (2002) postula que la región africana del Bajo Congo fue la zona más importante de exportación de esclavos de origen bantú hacia Cuba durante el comercio negrero de los siglos XVIII y XIX.[27] Este grupo humano, y específicamente el de los bakongo, es el depositario de un sistema cultural y cultual que vehiculizó el desarrollo de un sistema cultural cubano de origen africano conocido, en la actualidad, como la Regla de Palo Monte-Mayombe.

Como ya he explicado en los capítulos anteriores, el culto Palo Monte, así como también otros sistemas religiosos afrocubanos practicados en Cuba, se desarrolla en un momento de transculturación masiva a la que estuvieron expuestos los distintos grupos humanos que dieron origen a los componentes étnicos de la isla. El factor histórico de la trata, junto con su abrumador etnocentrismo, uniculturalismo, racismo y exterminio cultural, suscitó innumerables formas de resistencia a la aculturación colonial europea. Una de las principales resistencias del esclavo en Cuba fue la continuación de su cosmogonía y religiosidad tradicionales, deviniendo así, a través de la historia social cubana, una de las principales contribuciones a la religiosidad popular de sustrato africano en el país.

A pesar de su constitución sincrética como resultado de la transculturación, el culto cubano Palo Monte se halla en relación directa con el sistema cultural y lingüístico de los

[27] Aunque en general los escritos sobre el comercio de esclavos a Cuba consideran la entrada de aquellos de origen bantú anterior al siglo XVIII, el estudioso provee fuentes de una entrada masiva de pueblos bantúes

bakongo, grupo bantú del África sur-occidental que tuvo un rol decisivo en el comercio esclavista de la trata trasatlántica. Por tanto, en este capítulo presento al lector una reseña y caracterización del sistema cultural Palo Monte. Proveo, no únicamente una perspectiva histórica sino que, esencialmente, explico los elementos más importantes que definen al culto. Al respecto, el lector encontrará los elementos lingüísticos que constituyen, además del repertorio ritual del habla Palo Monte, los conceptos que fundamentan su cosmovisión socio-religiosa. En este capítulo, estos elementos lingüísticos se presentan en negrillas. En el caso de aquellos elementos de evidente voz africana, otorgo una nomenclatura etimológica inserta como nota al pie de página sobre la base de los estudios etimológicos más actuales que vinculan al kikongo (<kik.)[28] como una de las lenguas más influyentes en la jerga ritual Palo Monte. La explicación etimológica proviene de las siguientes obras:

Clave[29]	Fuente de información
FGS	Fuentes Guerra y Schwegler (2005). *Lengua y ritos del Palo Monte Mayombe: dioses cubanos y sus fuentes africanas.*
VA	Valdés Valdés Acosta (2002). *Los remanentes de las lenguas bantúes en Cuba.*
FG	Fuentes Guerra (2002). *Nzila ya mpika (la ruta del esclavo): una aproximación lingüística.*

En el caso de no encontrar una etimología directa del kikongo, complemento la información con el significado y formas recogidas de las siguientes obras:

Clave[30]	Fuente de información
DF	Díaz Fabelo (1998). *Diccionario de la lengua conga residual en Cuba.*

---

a la isla, específicamente de los bakongo, durante el siglo XIX. Esto es, incluso, durante las décadas en que la trata ya estaba prohibida.

[28] Proveniente de, o derivado del kikongo. Simbología de entrada que usaré para todas las etimologías directas del kikongo en este trabajo.

[29] Agrupa a las siglas de las obras citadas que usaré durante todo el trabajo a fin de otorgar la información etimológica.

[30] Ibídem.

CC Cabrera (1993). *El monte.*
LL Libretas de paleros[31]

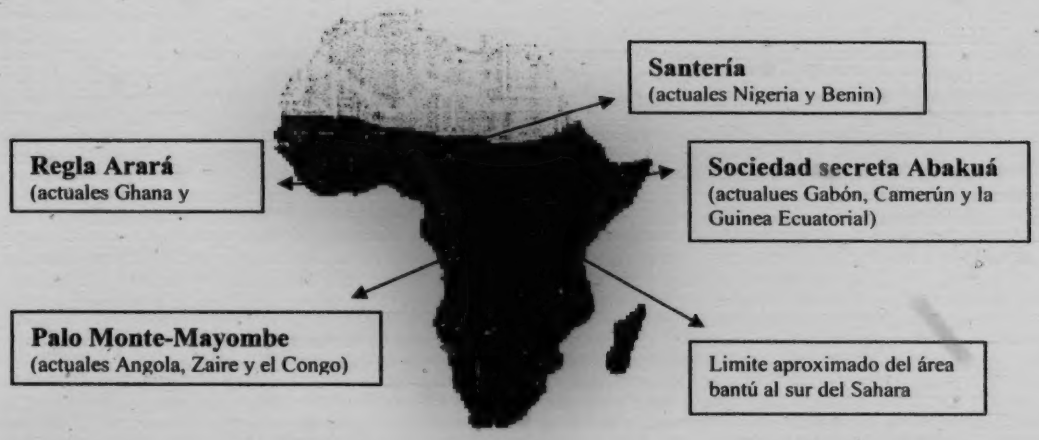
El sistema de creencias tradicionales de los pueblos bantúes del área del kikongo se introduce en la última sección de este capítulo. La finalidad es delimitar tanto el elemento lingüístico como el extra-lingüístico que subyace en su cosmogonía y, fundamentalmente, sugerir el elemento estrictamente bantú que constituye actualmente el sustrato de la Regla de Palo Monte cubana. Por tanto, este capítulo constituye una reseña y caracterización tanto estructural como cosmogónica del culto Palo Monte, así como una fuente etimológica de sus principales remanentes lingüísticos bantúes.

3.2 Reseña y caracterización del sistema cultural Palo Monte-Mayombe

La regla o credo mágico-religioso Palo Monte-Mayombe es un sistema de creencias cubano de sustrato lingüístico-cultural bantú. Originado en Cuba como resultado de la transculturación sufrida durante la trata esclavista y el régimen colonial español, este sistema es hoy un importante grupo de acción cultural y espiritual en la isla. Actualmente, comparte suelo y afrocubanidad con otros tres sistemas mágico-religiosos de origen africano subsaharano (ver mapa 1 en la siguiente página):

a) La Santería o Regla de Ocha (de matriz lingüístico-cultural yoruba)
b) La Regla Arará (de sustrato adja-fon)
c) La Sociedad Secreta Abakuá (de origen efik-ibibio)

[31] En este capítulo el lector hará referencia al apéndice C, el cual le asigna un número a cada palero colaborador con el fin de garantizar la integridad cultural y el anonimato de los mismos (también ver apéndice A).



Mapa 1.
Aproximaciones geográficas a los orígenes africanos de los actuales sistemas de creencias afrocubanos (véase también Valdés Acosta, 2002: 232-33; Fuentes Guerra y Schwegler, 2005: 29).

Juntos forman parte del crisol religioso popular cubano donde el legado africano se ha cristalizado como elemento trascendental en el desarrollo espiritual y cultural del pueblo cubano.

Al observar los mapas 2-A y 2-B de las páginas 57 y 58 respectivamete, se obtiene que de todo el período de la trata esclavista (siglo XV a finales del XIX),[32] la población subsaharana en Cuba tuvo un intenso crecimiento durante los años 1827 a 1861. Este período coincide con el florecimiento de la industria azucara en la región, lo cual, como señala Fuentes Guerra (2002), "motivó un elevado incremento de la mano de obra esclava en su mayoría procedente del Bajo Congo, territorio de donde provino el núcleo humano de los bakongo (hablantes del kikongo [y] portadores del sustrato lingüístico-cultural de la Regla [Palo Monte])" (en Fuentes Guerra y Schwegler, 2005: 36). Se aprecia, además, una concentración en la zona centro-sur de la isla donde es muy factible que, durante el

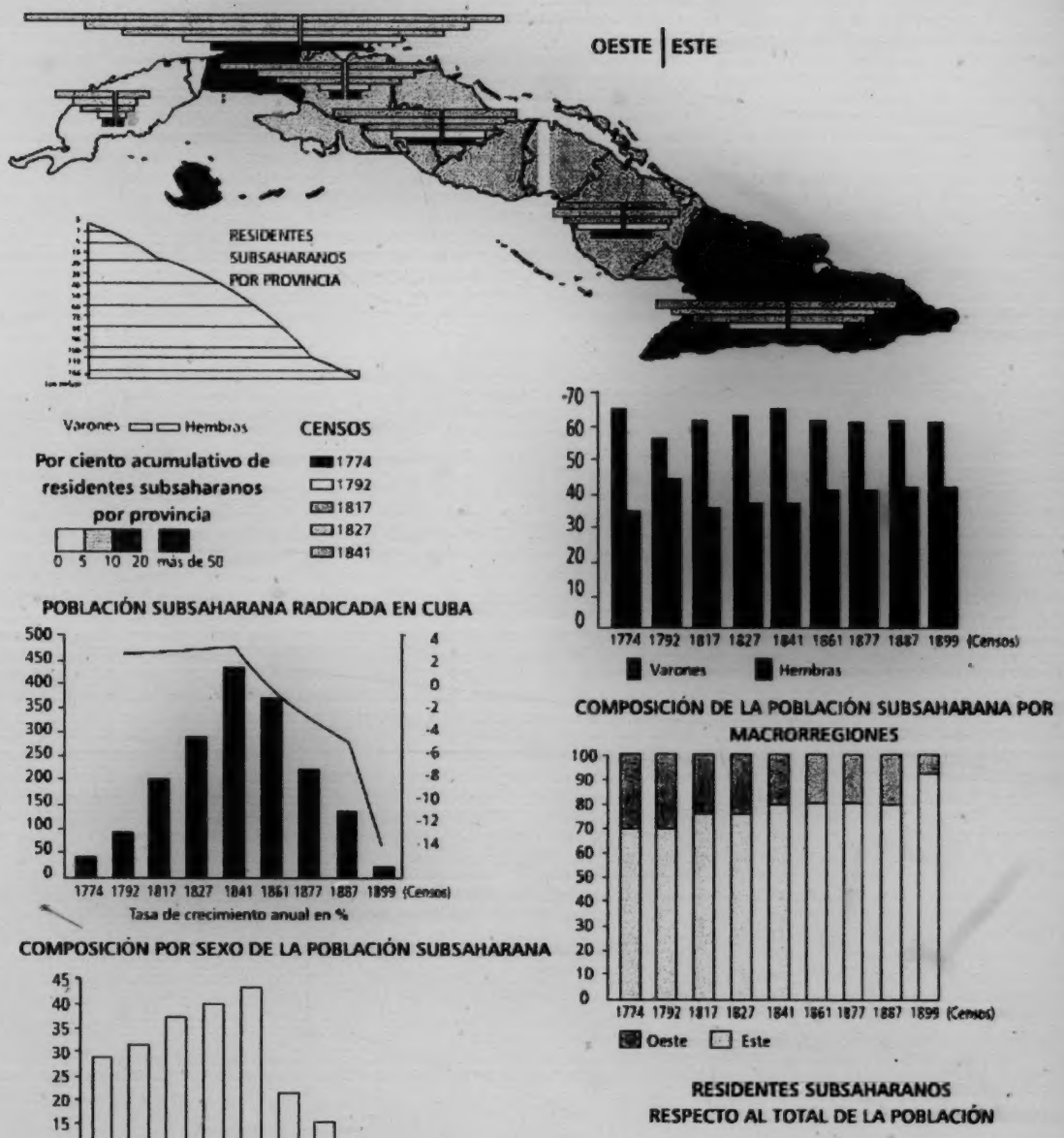
[32] Según Fuentes Guerra (2002), "España había firmado un convenio con Inglaterra para la abolición de la trata a partir de 1820. Por lo tanto, la entrada masiva de esclavos [a la zona central de Cuba] se llevó a cabo

período anteriormente mencionado, el sistema Palo Monte se haya formado, cristalizado, y más tarde expandido hacia otras regiones del país, como también nos indica la formación y distribución de cabildos[33] en el mapa 3 de la página 59.

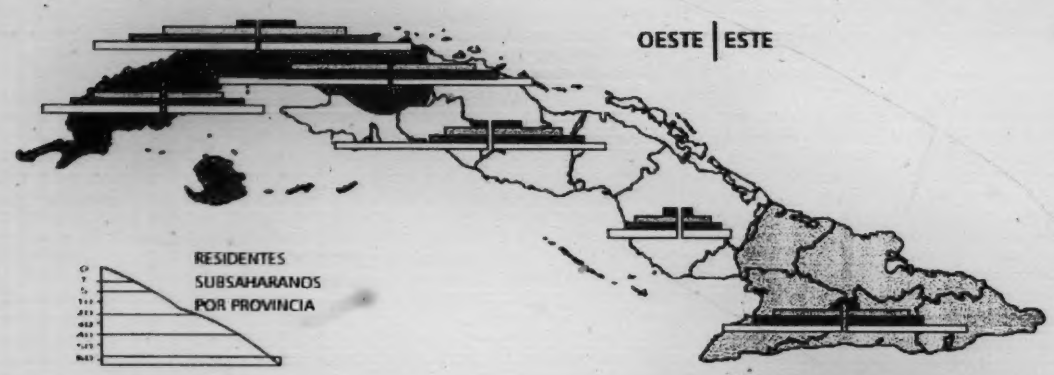
---

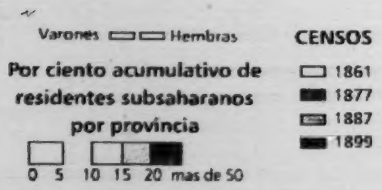
de manera ilegal. El auge de la industria azucarera imponía este comercio clandestino. El crecimiento de las dotaciones de esclavos es directamente proporcional al *boom* del azúcar" (14).

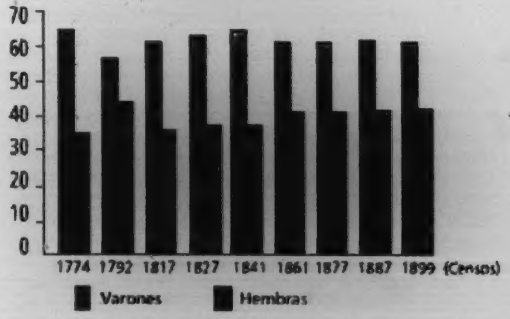
[33] Del latín *capituium*. Para el contexto colonial, específicamente en Cuba, el cabildo fue una "agrupación de esclavos de una misma etnia que se reunían los días festivos para celebrar sus fiestas según costumbre de su tierra de origen" (Real Academia Española, 2006 - consulta en línea). A estas agrupaciones también se les denominó "sociedades" y, actualmente, a excepción de la Sociedad Secreta Abakuá, se les conoce por "casas-templo." En relación a esta última denominación, deben recordarse las funciones religiosas que cumplieron los cabildos, los cuales, aunque asumían más que nada funciones de orden social, devinieron, además, lugares significativos para ejercer la vida religiosa de esclavos y libertos quienes, en condiciones de vida diversas, transmitieron a los descendientes las representaciones religiosas africanas (ver Argüelles Mederos y Hodge Limonta, 1991). No obstante, me parece fundamental aclarar que los cabildos surgidos en el período esclavista cubano no fueron iniciados por los mismos esclavos, sino por la clase dominante colonialista a fin de dividir a la población esclava sobre la base de su origen étnico con el propósito de prevenir una unificación y una sublevación en contra de la autoridad colonial (al respecto ver también García, 1995).



Mapa 2-A.
Población subsaharana en Cuba desde 1774 hasta 1841
(Atlas etnográfico de Cuba, 2004)

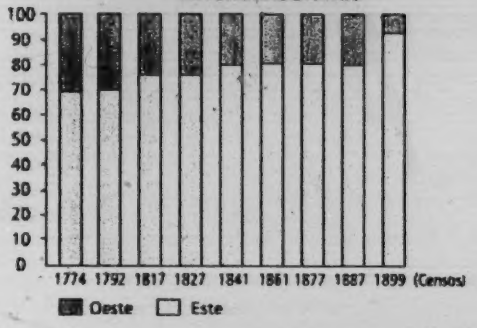




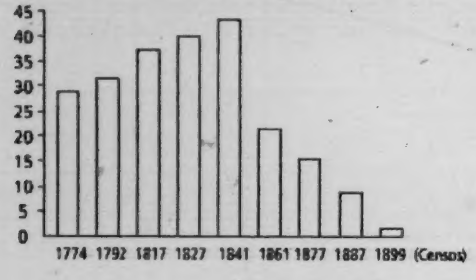


POBLACIÓN SUBSAHARANA RADICADA EN CUBA

COMPOSICIÓN DE LA POBLACIÓN SUBSAHARANA POR MACRORREGIONES

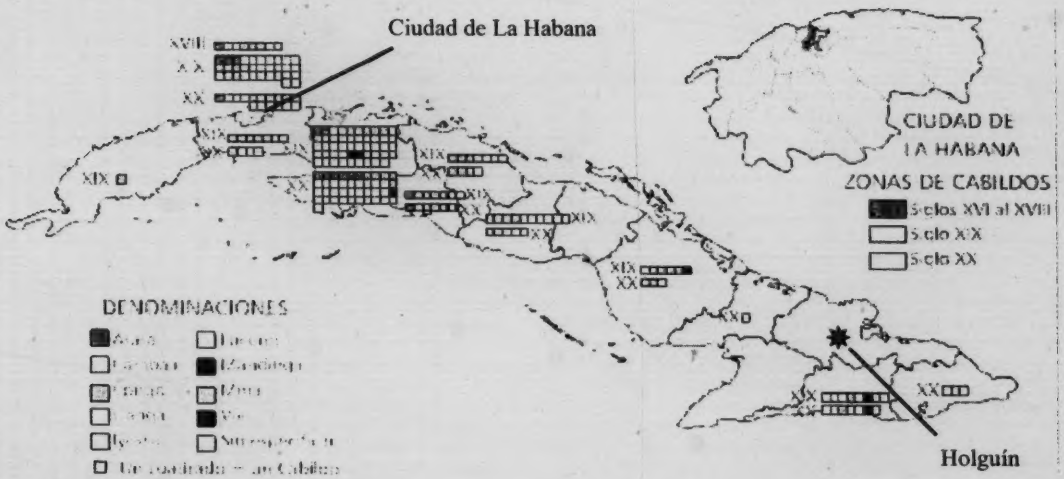


COMPOSICIÓN POR SEXO DE LA POBLACIÓN SUBSAHARANA



RESIDENTES SUBSAHARANOS RESPECTO AL TOTAL DE LA POBLACIÓN

Mapa 2-B.
Población subsaharana en Cuba desde 1861 hasta 1899
(Atlas etnográfico de Cuba, 2004)



Mapa 3.
Asentamientos de cabildos en la isla de Cuba durante el período comprendido entre los siglos XV al XX (Atlas etnográfico de Cuba, 2004. El énfasis graficado para la ciudad de La Habana y para la ciudad de Holguín es mío)

Esencialmente, el sistema de creencias cubano Palo Monte se define por los siguientes elementos culturales y de tipo socio-religioso:

(1) **La (n)ganga.**[34] La **nganga** es un receptáculo de barro o hierro de carácter mágico-religioso compuesto de tierra, plantas, restos de animales, minerales, así como también de restos humanos (huesos de algún muerto o **enfumbe**).[35] También denominada en el español cubano caldero, cazuela, prenda o fundamento, la **nganga** es el elemento central en los ritos de la religión Palo Monte y en la preservación de entes espirituales o **(e)mpungu**[36] de aparente cosmogonía bantú. Las fotografías 1, 2, 3 y 4 de la sección de

[34] (<kik. ngánga) FGS: 28 "curandero, adivino." VA: 131 "curandero, hechicero." FG: 100 "adivino, practicante tradicional."
[35] (<kik. mvúmbi) FGS: 192 "cadáver, muerto (en el sentido físico)." FG: 116 "cadavre."
[36] (<kik. mpúngu) FGS: 209 "supremo, todo poderoso, el más grande, el más alto, fetiche todopoderoso." FG: 115 "suprême, fét. puissant." VA: 129 (< kik. m-puñgu) "supremo."

fotografías 3.2.1, muestran diferentes tipos de **ngangas** de algunos de mis colaboradores paleros.

En *El Monte*, una de las obras más extensas sobre el sistema de creencias Palo Monte, Lydia Cabrera (1993) escribe lo siguiente:

> Ngnaga quiere decir muerto, espíritu. Nganga es lo mismo que **Nkiso**,[37] que **Vrillumba**,[38] espíritu del otro mundo. Misterio. Y para que un hombre pueda ser lo que se llama un brujo de verdad, malo o bueno, **Ngnaga Inzambí**[39] o **Nganga Ndokí**[40] y hacer las cosas que hacen los brujos, tiene que ir al monte y al cementerio: tiene que ser dueño de una nganga, de un muerto. Y debe ante todo "saber llamar", invocarlo...La nganga es construida, "montada" o "cargada" por el brujo, "con muerto, **kiyumba**,[41] palos del monte, bejucos, nfita o bikanda -yerbas-, tierra y animales" [y] guarda las fuerzas sobrenaturales que le sirven, "concentradas" en los huesos, los troncos, las plantas, las tierras, las piedras y los animales. (119)

Además, en su *Vocabulario Congo* (1984), la misma autora señala:

> **Prenda:** Nganga. Nkisi. Fuerza mágica, fetiche, aceptando [que] este nombre lo dieron los portugueses del siglo XV a las estatuillas y otros objetos que vieron en manos de los negros. Es un objeto influido por la Ngnaga o habitado, mejor dicho, por la Ngnaga, dotado de un poder sobrehumano, del alma de un difunto que toma cuerpo en aquel objeto. Generalmente en los templos congos una cazuela o un caldero de hierro al que se le da el nombre de Nkisi Ngnaga. (126)

Similarmente, el Diccionario de la *Lengua Conga Residual en Cuba* de Díaz Fabelo (1998) indica lo siguiente:

> La nganga siempre es fundamentada con palos, partes de animales, tierras y un muerto; se alimenta y trabaja con su dueño. La religión de los negros se apoya en piedras que representan, como los palos, a los santos o Nsambe...La nganga puede ser judía o bautizada. La bautizada no se usa para trabajos malos, trabajos de

---

[37] (<kik. nkísi) FGS: 28-9 "fetiche, brujería, fuerza mágica, sortilegio." VA: 131 "magia." FG: 115 "fétiche, instrument magique de sortilège."

[38] (<kik. vili "nombre de una etnia congo" + <kik. niúmba "espíritu de un muerto") FGS: 31 "el vili del espíritu del muerto, el africano vili (que "trabaja" mágicamente) con el muerto."

[39] (<kik. nzámbi) FGS: 173 "creador, dios, ser supremo." VA: 132 "dios, dios supremo." FG: 115 "dieu" y (<kik. Nzambimpungu) "dieu tout-puissant."

[40] (<kik. ndóki) FGS: 138 "hechicero, brujo." VA: 130 "maleficio, magia negra, brujo." FG: 115 "soricer, ensorceleur, auteur présumé d´un sortiège."

[41] (<kik. kiniumba, kinyumba) FG: 116 "mauvais sprit, esprit d´un mort." VA: 133 "diablo, espíritu, fantasma."

envidia, odio o venganza. [En fin,] la ngnaga es una compleja cosa concreta formada de sustancias de la naturaleza. Se le atribuyen poderes [y] se le pone bajo poder de un mpungo.[42] (116-18)

De lo anterior, además de mi experiencia etnográfica con la palería en Cuba, observo que la **nganga** es una manifestación de algo suprarrenal que domina la vida de los practicantes del culto, especialmente de los **paleros**,[43] como se aprecia en la opinión de uno de mis colaboradores:[44]

> La palabra **enganga**[45] quiere decir maestro pero aquí se ocupa como la cosa material, la prenda, el receptáculo de palo, hierba, tierra, huesos y ésta prenda puede llegar a materializarse, puede actuar como una persona porque la prenda lo es todo y sin ella no hay **palería**. (Entrevista al **tata**[46] **nganga C13** en Holguín, el 4 de abril del 2004)

En la Regla Palo Monte, por tanto, la **nganga** deviene el fetiche mayor del **palero** ya que concentra los tres poderes animistas principales que caracterizan su constitución:

(a) **el poder de la naturaleza** a través de sus elementos vegetales, animales y minerales,

(b) **el poder espiritual** a través de los restos óseos humanos,

(c) **el poder divino** representado por la deidad o **mpungo** que rige y consagra al fundamento o **nganga.** En otras palabras, el que "le da camino."

Sin embargo, los tres poderes actúan como un tipo de trilogía controlada por el **tata nganga** a fin de materializar sus "trabajos." El poder natural (una piedra por ejemplo) fija al poder espiritual (al muerto y su ósea) el cual ha de trabajar en un caldero o **nganga** gobernado por un poder divino (una deidad) específico. Así, el **enfumbe** (o muerto) que trabaja en la **nganga** gobernada por una deidad,

---

[42] Ver nota al pie 36.
[43] De palo (Palo Monte) + el sufijo español nominal –ero a fin de otorgar el nombre del agente.
[44] Ver apéndice C para la lista de mis colaboradores paleros citados y el número correspondiente que les acompaña.
[45] Variante cubana de **nganga** debido a la pronunciación española de los sonidos (ver Valdés Acosta, 2002).

Sarabanda[47] por ejemplo, expresará las características propias de la deidad al montar o poseer a su dueño palero. Mas lo hará con la fuerza propia del muerto incrementada, además, por la de aquellos otros espíritus naturales que cumplen un rol mágico-religioso en la **nganga**.

(2) **Creencia animista y de la botánica.** El animismo es una herencia no únicamente proveniente del África subsaharana. Éste ha estado presente en la mayoría de los pueblos del planeta como una de las primeras creencias en fuerzas sobrenaturales. Esto es, espíritus o almas que habitan la naturaleza, así como también en objetos tanto animados como inanimados.

Si bien dentro de esta concepción caben múltiples variantes del fenómeno como el totemismo, el culto a los árboles, o el fetichismo, las cuales encontraron su práctica en dependencia de cada región o zona del globo, el animismo Palo Monte está íntimamente relacionado con prácticas chamanísticas[48] cuya finalidad es la propiciación de trabajos de carácter mágico-religioso para los cuales la composición de la naturaleza representa una fuente medicinal y/o de hechicería. Por tanto, conocer las propiedades que componen la flora y fauna[49] representa, no únicamente la posibilidad de prácticas curativas y/o de brujería dentro del culto, sino que, además, refuerza la creencia animista y la potestad que los espíritus ejercen en la vida material de los seres humanos.

---

[46] (<kik. táata) FGS: 48 "jefe, padre" y (<kik. táata + nganga) "curandero, adivino, médico, hombre experto, hábil."

[47] (<kik. sála "trabajar" + kik. bánda "algo sagrado, un tabú") FGS: 198 "trabajar lo sagrado o consagrado (como lo es el hierro, materia atribuida a Ogún –cuyo equivalente católico es San Pedro o San Miguel-, el dios de este metal entre los santeros cubanos)." FG: 115 (<kik. sala) "travailler, fabriquer " + (<kik. banda) "chose sacrée." VA: 136 (<kik. banda) "sagrado, tabú." CC: 136 "una nganga congo." DF: 130 "santo congo." LL13: 19: "prenda o carga en la Regla de palo" y LL29: 6 "prenda o carga."

[48] Córdova Martínez y Barzaga Sablón (2000) explican que el chamanismo es una forma evolucionada del animismo que incluye diferentes prácticas animistas, entre ellas las totémicas y las fetichistas. La finalidad del chamanismo, según los estudiosos, es la comunicación entre los espíritus y los hombres. Por tanto afirman que "el chamañismo tiene carácter práctico y el milagro ocurre en el acto ritual..." (12).

(3) **Culto a los muertos.** Para que la **nganga** trabaje eficazmente bajo la intervención mágico-religiosa del **tata mayombero**[50] debe tener un **enfumbe** ó un muerto representado por los restos de un cadáver. Al respecto de este **enfume**, Fuentes Guerra (2002) indica lo siguiente:

> El muerto que tiene el gangulero[51] en su enkise casi nunca pertenece a su linaje; puede ser, por ejemplo, el ánima de una mujer mala, de un asesino implacable o de un hombre famoso; pero nunca, un mukulo (ancestro). El conguito, el chino, el indio (sioux o apache, que no aruaco) con que cuenta el practicante en la "comisión" de entidades protectoras tampoco son ancestros tutelares y mucho menos parientes consanguíneos. El fundamento del palero cubano no puede considerarse como el *lukibi Iwa Bakulu* congo, cofre o recipiente que guarda las reliquias de los ancestros del clan, sino más bien es el receptáculo mágico de un *nzo*[52] *nkisi* o choza del fetiche protector o de un *nzo ngombo* o casa del adivino. (113)

Lo anterior significa qué no se debe atribuir a este culto la práctica estricta de un culto a los antepasados. Esto es, de un culto a los bakongo y/o a otras etnias bantúes que componen el área del habla del kikongo a quienes se les confiere un carácter divino y de ingerencia sobre la continuidad de la consanguinidad. Diría que, en general, en el sistema Palo Monte sí existe la presuposición de concebir la existencia después de la muerte, así como el de la adoración y la influencia de los muertos en la vida de las personas—parte importante de la creencia a los antepasados que se remonta a las primeras creencias tradicionales de muchos pueblos en las distintas partes del globo (ver Córdova Martínes y Barzaga Sablón, 2000).

---

[49] Para una importantísima discusión sobre el culto a la naturaleza, especialmente el culto de los árboles, léase a Frazer (1890).

[50] (<kik. Mayombe) FSG: 49 "zona geográfica de la sélva Mayombe + –ero (sufijo hispano)." CC: 131 "palero."

[51] (<kik. nganga + -ero : sufijo español) FG: 100 "adivino, practicante tradicional." CC: 131 "el palero, el mayombero, el brujo."

[52] Ver nota al pie 66.

(4) **Creencia en entidades espirituales.** Relacionada con sus creencias animistas y de culto a los muertos, el Palo Monte sostiene la creencia en espíritus de carácter divino denominados **mpungu**[53] a quienes hay que atender en sus necesidades a fin de cultivar la actividad pragmática que éstos les proporcionan a los practicantes en sus trabajos mágico-religiosos. En el sistema cultural Palo Monte, los **mpungu** son una categoría espiritual que se deposita en la **nganga**. No obstante, a diferencia del **enfumbe** o espíritu de un muerto representado en la misma por restos de osas humanas, los **mpungu** representan entidades divinas que, según Fuentes Guerra y Schwegler (2005) "...se originan en la lejana y mítica África, y llegaron a Cuba junto con los esclavos bantúes, sus memorias y creencias" (86).

En la actualidad, los **mpungu** del Palo Monte representan una suerte de "panteón de dioses" cuya posición jerárquica sigue a la gran deidad palera **Nsambia mpungu**.[54] Esto es, un tipo de entidad espiritual considerada como dios supremo, el cual interfiere en la vida de los practicantes a través de los **mpungu** del panteón, fundamentados en las prendas o **ngangas**. Debido a la transculturación sufrida en Cuba, los **mpungu** de la palería son generalmente asociados con el panteón de dioses yoruba-lucumí de la Regla de Ocha o Santería. Al respecto, los anteriores autores señalan lo siguiente:

> [La] categoría espiritual [mpungu] de los bakongo al ser trasladada a Cuba sufre una curiosa transformación al asociarse con el panteón de dioses yoruba-lucumí y con el santoral católico. Pero más que ante un cambio de concepto en el culto estamos en presencia de una simple identificación nominal ya que el palero, en última instancia, ignora toda la parafernalia litúrgica de los orichas yoruba-lucumí y desconoce el quehacer hagiográfico de los santos cristianos. El practicante de la Regla Conga al acercar su entidad [mpungu] a un oricha yoruba o a un santo católico [lo hace asociando] una o dos características, un semema o rasgo semántico [similar entre las tres entidades]. Por ejemplo...uno de los espíritus del agua se denomina *Mama Kalunga*, lo que en kikongo significa literalmente

[53] Ver nota al pie 36
[54] Ver nota al pie 39.

> "madre del mar". Inmediatamente, el oficiante de la Regla Conga la identifica con la divinidad yoruba-lucumí *Yemayá* [y con el santo católico de la Virgen de Regla] porque ésta es la diosa del mar, además de representar la maternidad (de Yemayá nacen las demás deidades)...De esta manera el estigmatizado brujo, el gangulero que trabaja en lo oculto...prestigia a su muerto, y lo conecta con una divinidad yoruba-lucumí que tiene un enorme arraigo entre los creyentes cubanos. (83)

Es importante aclarar que los nombres de algunas deidades Palo Monte y sus sincretizaciones con lo yoruba y lo católico varían bastante entre los paleros dependiendo de la región o de la familia religiosa a la cual pertenezcan. Así, por ejemplo, es común en oriente oír el nombre del **mpungu Cobayende**[55] para referirse a la misma deidad de nombre **Pata enllaga** o **Pata de Llaga** en la zona centro de la isla, u oír nombres de **mpugu** tales como **Remolino** o **Ensamble Mayo** que algunos de mis colaboradores indican no reconocer.

Sobre la base de consultas a las libretas o cuadernos privados de algunos de mis colaboradores paleros, así como también de las siguientes obras:

Diccionario de la Lengua Conga Residual en Cuba[56]
Panorama de las religiones populares en Cuba[57]
Lengua y ritos del Palo Monte Mayombe: dioses cubanos y sus fuentes afrocubanas[58]

estimo conveniente señalar que las deidades paleras de mayor vigencia lingüística y cultual son:

Deidades Palo Monte y su identificación nominal con el panteón de la santería y del catolicismo:

Mpungu o deidad Palo Monte	En ocha o deidad Santera	En Santo Católico
Lucero	Eleguá	San Roque

[55] Deidad del Palo Monte.
[56] Díaz Fabelo (1998: 130).
[57] Duharte Jiménez y Santos García (1999: 43-57).
[58] Fuentes Guerra y Schwegler (2005: 202-15).

Chola Nwengue	Ochún	Virgen de la Caridad del Cobre
Centella	Oyá	Virgen de la Candelaria
Madre de Agua o Kalunga	Yemayá	Virgen de Regla
Siete Rayos	Changó	Santa Bárbara
Sarabanda	Ogún	San Pedro
Coballende o Pata enllaga	Bâbalú Ayé	San Lázaro
Tiembla Tierra	Obatalá	Virgen de las Mercedes

(5) **Carácter fetichista.** La **nganga** es el principal objeto fetiche del sistema cultural Palo Monte. Por fetiche me refiero al objeto que contiene ingredientes mágicos de diversos usos, tanto benignos como malignos, el cual actúa, de manera sobrenatural, sobre situaciones y/o personas a fin de alterar una realidad material específica. Mas además de la **nganga** en tanto fundamento compuesto de poder propiciatorio, el sistema cultural Palo Monte concede poder mágico-religioso a animales, plantas y objetos que, de manera general, actúan bajo los principios de la magia simpatética[59] tales como el chivo, el pollo y/o el sapo. Estos animales tienen un uso ritual masivo tanto en las ceremonias de propiciación como en las sesiones de consultas a clientes. En estas últimas, es también común ver trabajos de protección, limpieza, hechizos y/o curandería sobre la base de collares, cocos[60] y una gama amplia de otros objetos ornamentales tanto naturales como

[59] En su clásica obra *La rama dorada: magia y religión*, James Frazer (1972 [1890]) indica que la magia simpatética establece, primero, "que lo semejante produce lo semejante, o que los efectos semejan a sus causas, y segundo, que las cosas que una vez estuvieron en contacto se actúan recíprocamente a distancia, aún después de haber sido cortado todo contacto físico. El primer principio puede llamarse ley de semejanza y el segundo de ley de contacto o contagio" (34).

[60] También conocidos como **chamalongo**, un oráculo adivinatorio del palero del cual se vale para consultar y buscar la autorización de la entidad espiritual que rige a la **nganga** a fin de llevar a cabo cualquier ceremonia. El **chamalongo**, según Fuentes Guerra y Schwegler (2005), "consiste en un juego de cuatro chapillas (o lascas) de semillas de coco o de siete u ocho caracoles que, divididos por la mitad, presentan un lado cóncavo y otro convexo al ser lanzados. De acuerdo con la cantidad de piezas que caigan en una u otra forma, el adivino (en este caso el nganga) sacará una letra o signo portador de un significado específico. La lectura e interpretación del oráculo orienta al palero y al consultante sobre la actividad ritual que ha de llevar[se] a cabo" (43).

culturalmente elaborados. Así, alterar y/o controlar la realidad material inmediata a través de una relación de tipo metonímico es la principal función del fetichismo Palo Monte.

(6) **Ceremonias rituales.** La actividad ritual Palo Monte se sucede al pie de la **nganga**. Es a través de este **nkisi** que el palero propicia, además, la realización de ceremonias tales como las consultas, las limpiezas y/o trabajos de carácter mágico,[61] el rayamiento o la iniciación, la entrega de fundamentos **(el nkisi nganga)**, y todo tipo de festividades que celebran al fetiche del palero como los juegos de palos y los toques. A continuación presento las principales ceremonias rituales del culto Palo Monte:

(a) **El rayamiento o la iniciación.** Esta es la ceremonia más importante del credo Palo Monte ya que consagra a personas como nuevos integrantes del culto. La denominación de "rayamiento" viene de la acción de "rayar" o hacer ligeros cortes en determinadas partes del cuerpo de los iniciados usando una navaja, una aguja, una espina o un cuchillo. Estas partes del cuerpo generalmente son el pecho, los brazos a la altura de los hombros, la espalda a la altura de los omóplatos, las piernas preferentemente por detrás a la altura de los tobillos y el empeine de los pies cerca de los dedos (ver fotografías 6, 7, 8 y 9 de la sección de fotografías 3.2.1). En esta ceremonia, las incisiones son selladas con una mezcla tipo pasta hecha de poderes naturales y espirituales (ver p. 56 para los principales poderes animistas del culto) a la cual el palero denomina **polvos mágicos.** La acción de sellar es el pacto o tratado que el iniciado establece con un poder divino **(mpungo)** específico, un poder espiritual específico (de un **nfumbe**, un muerto) y, finalmente, con el **tata ngnaga** o **padrino** quien está iniciando. En la actualidad en Cuba existen dos tipos de ceremonias de rayamiento o iniciación:

[61] También conocidos en el culto como "amarres."

(1) **la ceremonia de engueyo**[62] o hijo/hija de prenda, donde el iniciado recibe una categoría socio-religiosa inferior a la del **tata nkisi**, además de no recibir un caldero o **nganga**, y

(2) **la ceremonia de nkisi** o **tata/padre nganga**, donde se otorga la máxima categoría socio religiosa en el culto permitiéndole al iniciado devenir un dirigente local del credo a través de la entrega de una prenda o **nganga**.

Tanto la categoría de **engueyo** como de **nkisi** están dictadas por una primera consulta adivinatoria que el neófito lleva a cabo con el **tata** o **palero** padre del cabildo quien ha de iniciarlo en el credo. Este último se posesiona de objetos mediúmnicos como **los chamalongos**[63] y un lenguaje ritual a fin de transmitirle el pronóstico al consultante.[64]

(b) **Rituales de cumplimiento.** Se refiere a todas aquellas actividades rituales, tanto ceremonias como actos, las cuales deben cumplirse al menos una vez al año (en el caso de las ceremonias de cumplimiento) o cada vez que se realiza una ceremonia específica (en el caso de los actos rituales de cumplimiento).[65] La celebración anual del cumpleaños de la **nganga** del padrino o la de sus ahijados es la ceremonia de cumplimiento más destacada. En el caso de los actos rituales de cumplimiento vale mencionar que cada liturgia se rige de los mismos. Sin embargo, aquellos que deben cumplirse sin excepción son los que demarcan la rutina organizacional de un rito o

---

[62] (<kik. ngeyo o ngèye) FGS: 50 "tú, forma de tratamiento, 2ª persona singular." DF: 85 "ngueye: Ud., tú, hermano."

[63] (<kik. kiamalongo) FGS: 43 "pequeño tratado." FG: 57 "kiamalongo: objeto pequeños portadores de una doctrina, de una enseñanza o tratado" y (<kik. Mulongo) "ley, derecho, precepto; remedio, medicina" y (<kik. Dilongi, pl. madilongi) "lección, curso, clase de, materia enseñada, comunicación científica, tratado; modo de empleo."

[64] En mi trabajo de campo, observé que la adivinación es un rito obligatorio en el Palo Monte. El mismo se realiza cada vez que el palero va a iniciar un trabajo con algún consultante, sacar el nombre con el que se bautizará a un iniciado o simplemente se utiliza a manera de consulta diaria con la nganga.

[65] Para una explicación entre actos rituales y eventos rituales ver el capítulo 4. También ver Rojas-Primus y Barzaga Sablón (2004).

ceremonia, tales como el saludo "en lengua" de los ahijados antes de entrar al cuarto de prenda o **munanso**[66] donde se ha de realizar una ceremonia, el saludo "en lengua" al monte antes de tomar prestado una planta o un palo de árbol, **la puya**[67] o el diálogo provocador "en lengua" que los paleros establecen para festejar el cumplimiento de la ceremonia, así como también el diálogo con el muerto de la **nganga** que establece el palero antes de iniciar una consulta tanto a un ahijado como a un visitante no iniciado que le consulta a propósito de una situación en particular.[68]

(c) **Toques o cajones.** Son aquellas ceremonias realizadas a fin de propiciar la acción o la llegada de muertos o de otras entidades de carácter divino o **mpungu**. Además de una ocasión de festejo entre los ahijados y ahijadas, el padrino y la madrina quienes componen la casa-tempo, así como también otros invitados posibles, el propósito es contribuir a través de bailes, cantos y ofrendas a la llegada de los espíritus que vienen a advertir, pronosticar o anunciar sucesos y/o respuestas en relación a las preocupaciones que aquejan a los presentes (ver fotografías 10, 11 y 12 de la sección fotografías 3.2.1).

(7) **Sacrificio de animales y ofrendas.** Muy relacionado con las creencias animistas se encuentran los sacrificios de animales y las ofrendas para alimentar a los poderes espirituales y divinos del credo Palo Monte. Los animales más usados para "darle

---

[66] (<kik. múuna "aquí adentro" + kik. nzó "casa, choza, residencia") FGS: 48 "aquí adentro de la casa." FS: 100 "casa templo" lit. (<kik. muna) "dentro de" + (<kik. nzo) "casa."

[67] El acto de conversar "en lengua" espontáneamente en una ceremonia a fin de desafiar el conocimiento lingüístico-cultural (sobre su religión) del palero o palera.

[68] El estatus socio-religioso del palero influye en el pensar de la población y en su decisión de elegir al tata o madre nganga a quien consultar. Las visitas son hechas tanto por miembros del credo como por personas completamente ajenas al mismo. No existe un criterio de edad ni de color de piel para visitar a un palero o devenir miembro del culto, ni mucho menos existe una preocupación espiritual de carácter metafísico para consultar a un gangulero. En este sentido, estamos frente a una religión no proselitista cuya praxis responde primero y antes que nada a las necesidades y condiciones materiales personales más inmediatas de los individuos tales como una enfermedad, un problema económico, un desastre natural que afecta a la

menga[69] (sangre)" o "darle de comer" al muerto son la gallina, el gallo, el chivo y la paloma. La finalidad del sacrificio es entregarle fuerza al "perro de prenda" (o el espíritu de muerto depositado en la **nganga**) para que trabaje y satisfaga las demandas mágico-religiosas del palero. Es decir que, en el credo Palo Monte, no existe como en la santería o en el catolicismo una adoración incondicional a una entidad espiritual a la cual se le rinde culto con ofrendas. En el credo Palo Monte, el **gangulero**[70] alimenta al caldero o **nganga** a fin de incrementar su poder mágico. Es el palero quien controla al muerto a fin de que este último "le trabaje" y le otorgue los resultados deseados. Como dirían Fuentes Guerra y Schwegler (2005):

> [E]l palero no adora a sus dioses sino que los aprecia por sus fines pragmático-utilitarios. Y en última instancia los maneja. De ahí se entiende que sus ceremonias, más que rituales de adoración, sean propiciatorias; los sacrificios y las ofrendas tienen la intención de controlar al dios (o más bien al enfumbe o al perro de prenda que son las fuerzas actuantes) para que "trabaje". Por esta razón, muchas veces el palero le dice a su "muerto": "si no haces esto, no te doy comida." (85-6)

(8) **El transe.** Parte importante en la llegada o visita de los espíritus de muertos acompañados por las características de las entidades divinas para las cuales trabajan en las ceremonias rituales Palo Monte es el transe o la acción de "estar montado." Es a través de los paleros que estas entidades se hacen presentes en las actividades cultuales a fin de profesar o intervenir en el mundo material e inmediato de los practicantes. En muchas ocasiones, como es el caso de uno de mis colaboradores, el palero necesita llamar al perro de prenda o muerto para que "lo monte" antes de consultar a fin de empaparse del conocimiento cultural necesario para profesarle al interesado. En una de las

---

población como la sequía, el bloqueo, un problema amoroso, un deseo de hacer el bien o el mal a otra persona causado por problemas de tipo amoroso, familiar, de trabajo, o de otra índole.

[69] (<kik. m-eñga) VA: 112 "sangre." FG: 65 "sangre, menstruación."

[70] Ver nota al pie 51.

entrevistas que mantuve con uno de mis colaboradores paleros en Holguín, el mismo explica que:

> A mi me monta el muerto antes de consultar. Yo le hablo a la prenda (la **nganga**) normal (en español) pero el muerto viene a mí y me monta porque es el muerto quien habla [y] yo hablo una lengua extraña cuando estoy montado. (Entrevista al **tata nganga C1** en Holguín, el 12 de abril del 2004)

(9) **Contexto socio-religioso.** El culto o Regla mágico-religiosa Palo Monte se desarrolla entorno al **munanso** o el lugar litúrgico conocido como **casa-templo**. Por lo general es una casa pequeña en el patio de atrás de la casa de vivienda del **palero**. También se le llama **cuarto de prenda**, a modo de expresar su tamaño pequeño como un cuartito. En muchas ocasiones, el **palero** instala su **cuarto de prenda** dentro de su misma casa de vivienda por problemas de espacio físico. Así, un cuarto más de su casa puede devenir su casa-templo. El **cuarto de prenda** es el lugar donde vive la **nganga** o las distintas **nganga(s)**[71] que posea el palero o la palera convirtiéndose, por tanto, en el espacio litúrgico de ceremonias y actos rituales. En lo posible, el **cuarto de prenda** está armado a la manera de un monte. Esto es, con ramas de árboles, tierras y piedras a fin de imitar el espacio natural a donde los esclavos congos recurrían para practicar sus creencias espirituales y cultuales (ver fotografías 13, 14 y 15 de la sección de fotografías 3.2.1). En tanto dirigente de una **casa-templo**, el **tata** o **madre ngnaga** dicen pertenecer a una familia religiosa la cual compone su **cabildo**. Así, la Regla de Palo Monte presenta las siguientes jerarquías socio-religiosas:

(a) **tata o madre nganga.** También conocidos como "padre de prenda" y "madre de prendra" es la mayor jerarquía en la Regla Palo Monte. Su labor es dirigir el **munanso** y todas las actividades cultuales que allí se realizan. En el caso de la **madre**

[71] La (s) representa el sufijo de pluralidad en la lengua española y no en lenguas bantúes.

ngnaga, es común aún oír en Cuba que el Palo Monte es una religión dirigida por hombres y que la mujer está limitada en la realización de ciertos actos rituales tales como el sacrificio de animales, el uso de falda dentro del cuarto de prenda y la realización de las incisiones en la piel de los ahijados o hijos de prenda durante la ceremonia de la iniciación. Sin embargo, esta aseveración no concuerda con algunas **casas-templos** que visité donde la **madre nganga** tiene un papel protagónico en la realización de los actos rituales antes mencionados (con excepción del uso de una falda) y, en muchos casos, logra superar el estatus religioso de muchos **tatas nganga**.

Al respecto, y a fin de corroborar mi experiencia en el campo, Fuentes y Schewgler (2005) expresan lo siguiente:

> En Cienfuegos corroboramos que el palero más prestigioso y más temido por su eficacia ritual es precisamente una mujer, la *Ngundi*[72] *Nganga* ("madre de prenda") María de los Ángeles Sánchez (1937-), conocida en dicha ciudad como "Marelis"...Tal es el prestigio de esta palera que en su humilde casa se custodia el fundamento (prenda) del Teniente Pedro Sarría Tartabull. Este hombre es conocido en la historia de Cuba por haberle salvado la vida a Fidel Castro después del asalto al Cuartel Moncada, el 26 de julio de 1953...Al indagar sobre el por qué se le atribuye a las *ngudi nganga* paleras una cierta superioridad sobre los *tata nganga*, Marelis nos aclaró: "La patá (= patada) de la mula es más fuerte que la del caballo." (78-9)

Esta jerarquía también es denominada por los miembros del **munanso** como **el padrino** o **la madrina**. Esto es, el padre o madre no biológicos quien les ha dado vida en la religión, quien los protege y los guía.

(b) **el o la bakonfula.**[73] También conocido como **el mayordomo de ceremonia** cuya función es asistir al **tata** o **madre nganga** en los quehaceres

---

[72] (<kik. ngúdi) FGS: 49 "madre, dama, tía, anciana, pariente (de consanguinidad materna)." FG: 115 "mère" y (<kik. ngudi + <kik. nganga) " mère, tradi-praticien."

[73] (<kik. ba: prefijo de clase pluralizador + <kik. nkulu: anciano, los que saben + mfúla: pólvora mágica) FGS: 49 "los ancianos que saben "trabajar" con la pólvora (mágica)." FG: 56 "ayudante, mayordomo, asistente del tata ganga."

cultuales. Esta jerarquía también está facultada para reemplazar al **tata nganga** o **la madre nganga** en la eventualidad de una ausencia. Llámese el brazo derecho del **padrino** o la **madrina** a quien el **tata nganga** o **la madre nganga** le tienen completa confianza.

(c) **el engueyo.**[74] En esta categoría se incluye a todos los iniciados en un munanso específico por razones diversas, mas no están aún facultados para recibir **nganga.** A estos iniciados también se les conoce como **hijos** o **hijas de prenda.**

En algunas ceremonias y ritos cultuales las anteriores jerarquías, además, pueden tener obligaciones específicas en la realización de los ritos como observé en ciertos **munansos**. Al respecto, uno de mis colaboradores comenta lo siguiente:

> En las ceremonias ancestrales debería de haber un guardiero del cuarto porque las personas que no están juradas no deben de entrar a un cuarto de prenda. Antes los cuartos eran herméticamente cerrados inclusive existían los guardieros que cuidaban que otras personas ajenas no entraran a las ceremonias pero que además ni se pararan a oír. Y existía una palanquera que cuidaba la portería (en la reja) para que controlara quién entrara. En mi cabildo yo tengo varios bakonfulas. Yo soy el tata y ellos tienen distintas funciones (encargado de la hierba, los animales para ceremonias, etc), luego los engueyos o recién iniciados que son personas que empiezan a aprender. (Entrevista al **tata nganga** Sarabanda Siete Rayos Jiqui Moncó en Holguín, el 4 de abril del 2004)

(10) **Ramas o subdivisiones de la palomontería.** Existen tres subcredos Palo Monte que se practican en la isla de Cuba. Estas subdivisiones son:

(a) **la Regla Mayombe.** Cuyo nombre se debe al área geográfica de la selva **Mayombe** donde habita el pueblo congo de los **bayombe** en la actual región angoleña de Cabinda. Este subcredo está muy extendido en la isla y se caracteriza por utilizar una **nganga** o **prenda "judía"** cuyo propósito es únicamente "hacer el mal."

---

[74] Ver nota al pie 62.

(b) **la Regla Vriyumba.**[75] Recientes estudios demuestran que su nombre se debe al grupo étnico de los **bavili**, vecinos de los **bayombe**, ubicados en la zona costera congo del Diosso-Loango cerca de la región atlántica de Pointe-Noire. Este subcredo se caracteriza por trabajar tanto "el mal" como "el bien."

(c) **la Regla kimbisa**[76] del Santo Cristo del Buen Viaje.Fundada por el cubano de origen haitiano Andrés Fecundo Cristo de Dolores Petit a fines del siglo XIX, es el subcredo más permeado por elementos católicos, espiritistas, abakuá, masones y de la ocha o santería. Su sustrato cultual principal, sin embargo, es la **nganga**. Por tanto, se funda sobre la estructura básica del sustrato de creencias bantú. Esta rama de la palomontería se caracteriza por utilizar una **nganga** o **prenda "cristiana"** cuyo propósito es únicamente trabajar "el bien."

Concuerdo con Castellanos y Castellanos (1992) cuando insisten en el papel que el sincretismo desempeña en la aparición de todos los cultos afrocubanos en Cuba. Según los estudiosos:

> Las reglas que encontramos en Cuba no son simplemente religiones africanas transportadas a América que, en este lado del Atlántico sufrieron algunas modificaciones conceptuales o litúrgicas. Son, en realidad, entidades profunda y auténticamente afrocubanas, es decir, formaciones religiosas originales, con personalidad independiente y propia. (263)

No obstante, y como presentaré en la sección 3.3 de este capítulo, es indudable que es la estructura bantú-bakongo la que fundamenta y cosmovisiona al credo Palo Monte-Mayombe y sus respectivas ramas en Cuba. Por tanto, la tesis del sincretismo religioso en

---

[75] Ver nota al pie 38.

[76] (<kik. ki: prefijo de clase + <kik. mviisa: el que comprende, entiende, aprende, enseña [él conocimiento del bien]) FGS: 33 "hacer el bien."

tanto mezcla de creencias religiosas fundamentada sobre la base de un corpus o estructura estética híbridos es una tesis que, en la palería, no puede sostenerse.

3.2.1 Sección de fotografías[77]

Foto 1.

Estas son las dos nganga(s) del **tata nganga C13**, cuyo nombre en palo es S*arabanda Siete Rayos Jiqui Moncó*. La nganga más grande es la depositaria de la deidad palera *Siete Rayos*, mientras que la más pequeña es una *Sarabanda.*

[77] Todas las fotografías fueron tomadas por la autora durante mi trabajo de campo en Cuba en el año 2004 a fin de realizar la presente investigación. Véase el apéndice C para los paleros colaboradores citados.

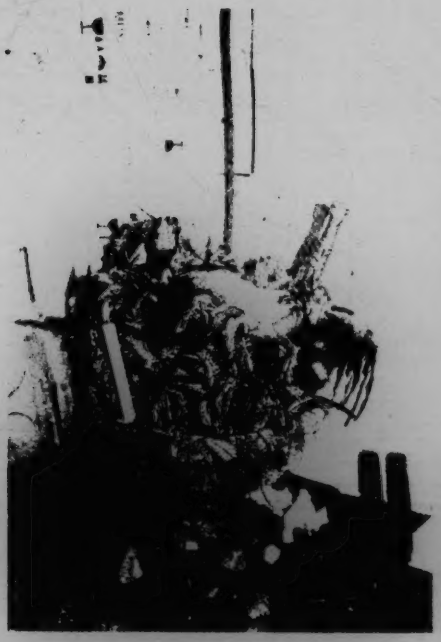


Foto 2.

Esta es la nganga *Chola Nwengue* del palero **C19**.

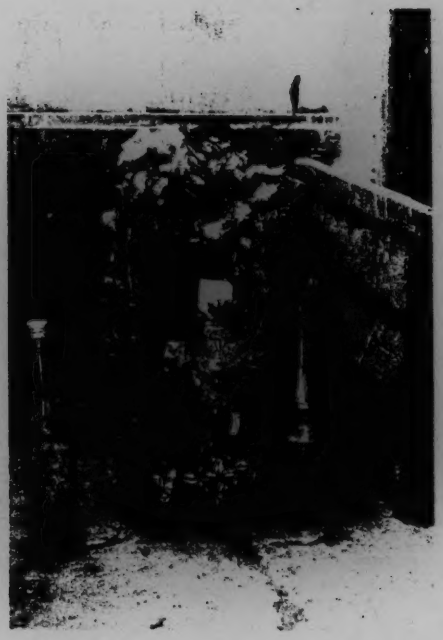


Foto 3.

Esta es la nganga *Sarabanda* del palero **C39**.

Foto 4.

Ngnaga *Lucero*, de la palera **C9**.

Foto 5.

Nganga *Chola Nwengue* del palero **C1**.

Foto 6.

Ceremonia de iniciación de *nkisi* o *tata nganga*

Foto 7.

Tanto en la foto 6. como en ésta, las incisiones o cortes son realizados por el tata padrino del munanso, pero es la madrina quien las abre a fin de hacerlas sangrar.

Foto 8.

Las incisiones (y por tanto la sangre del iniciado) han sido selladas con los palvos mágicos de la religión Palo Monte-Mayombe. El nuevo tata celebra su nacimiento con los demás paleros.

Foto 9.

Ceremonia de iniciación de *engueyo*.

Foto 10.

Ceremonia del cajón en el munanso de la palera **C14** cuyo nombre en palería es Madre de Agua. En la fotografía Madre de Agua dirige el canto del cajón.

Foto 11.

Ahijados de Madre de Agua y músicos del cajón.

Foto 12.

Ahijadas de Madre de Agua.

Foto 13.

Cuarto de prenda o munanso de la palera **C9**.

Foto 14.

Detalles de los fetiches del munanso de la palera **C9**.

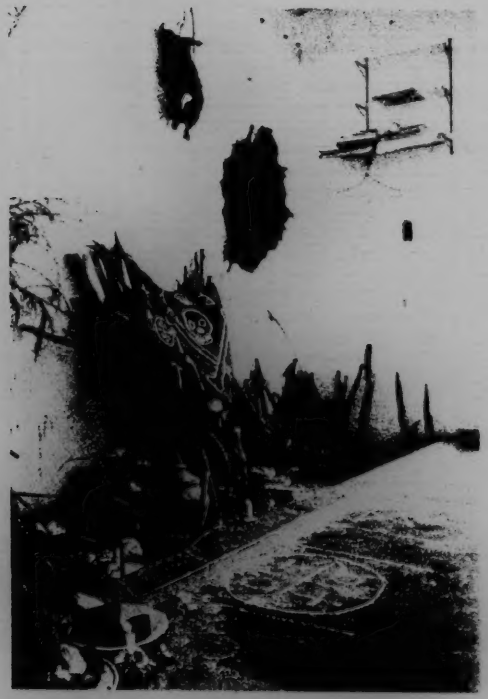


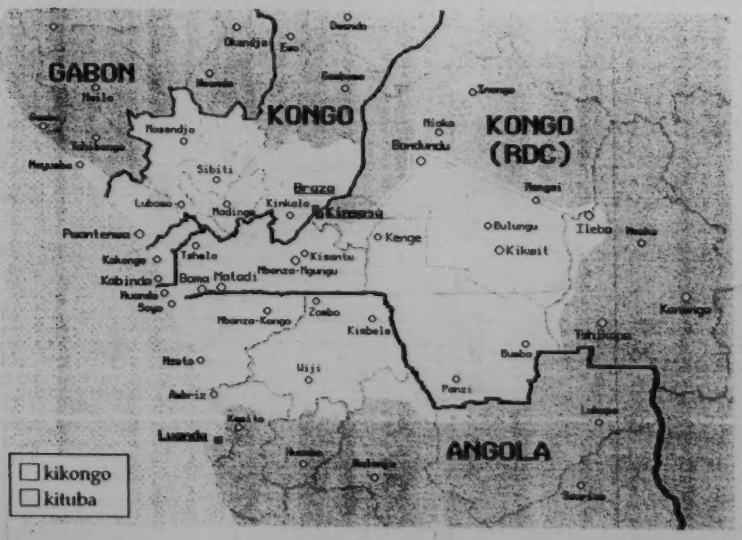
Foto 15.

Cuarto de prenda o munanso del palero **C13**.

3.3 Lo bantú en la Regla de Palo Monte: pasado y presente

La variedad lingüística kikongo, lengua primaria del los bakongo que, durante el período de la trata fue la lengua vehicular de varios pueblos sub-saharanos del África norte-occidental (ver mapa 4 más abajo), ha sido considerada por recientes estudios (Schwegler, 1998; Valdés Acosta, 2002; Fuentes Guerra, 2002; Fuentes Guerra y Schwegler, 2005) como la lengua más influyente en la jerga ritual palera. Durante la primera mitad del siglo XVI, el kikongo fue el vehículo de comunicación entre varias tribus bakongo dedicadas a la trata de esclavos y al comercio del marfil. Al respecto, Valdés Bernal (1990) informa que:

> Durante 300 años [el kikongo] evolucionó sin influencias foráneas, pues los comerciantes europeos no entraron en el interior del territorio congolés [que en el pasado se extendía hasta la Angola de nuestros días y cuyo mayor florecimiento ocurrió en el siglo antes mencionado]. Ya a finales del siglo pasado comenzaron a percibirse las influencias de las lenguas francesa, inglesa y portuguesa, aunque en reducida escala, pues, para esa fecha, [el kikongo] estaba muy enraizado entre las diversas tribus del Congo meridional, donde servía incluso como medio de comunicación con los europeos. (90)



Mapa 4.
Zona geográfica actual del kikongo, también conocido como kikongo-kituba.

Es importante aclarar que el kikongo no es una variedad lingüística única exenta de variedades dialectales. Marcel Soret (1959) ya informaba de la existencia de dos lenguas vehiculares utilizadas en la parte noroeste del territorio Congo: **el monokutuba** y **el kikongo**. El monokutuba es una variedad del kikongo actualmente hablada como primera lengua dentro del grupo étnico congo de la actual República Popular Del Congo. El **kikongo**, también conocido como *kituba* o *kikongo yaleta,* es hablado como lengua vehicular por más de un millón de personas que habitan el actual Congo meridional, el suroeste de la República Popular del Congo y, el norte de Zaire (Valdés Bernal, 1990).

A pesar que existen otras variedades del kikongo, como el *fumu* hablado entre los bateke, es menester mencionar que durante los siglos XVI y XVIII hubo una variedad del kikongo que se extendió por toda la región del Congo medio hasta la costa atlántica de Pionte-Noire como herramienta de comercio entre los imperios congos de la región tales como el del Congo, el del Loango, y el reino Anzico, así como también como lengua de comunicación con los europeos. Holm (1989), Valdés Bernal (1990) y Schwegler (1996) postulan, sin embargo, que antes del siglo XV—esto es antes de la llegada de los europeos a la región del kikongo—, el lingala ya servía como lengua vehicular de comercio entre las tribus congos, pero que, siglos más tarde, competiría en uso con una variedad simplificada del kikongo. Respecto a esta última variedad, los últimos estudiosos citados postulan la hipótesis de un pidgin que surgió de la necesidad de servir de vehículo de comunicación entre diversos grupos etnolingüísticos, el cual derivaría, principalmente, de una variedad del kikongo hablado en la región de Maniaga. Es esta última variedad la que cumpliría un papel fundamental en la trata esclavista trasatlántica

y la que se asentaría en Cuba trayendo consigo el sustrato principal de la cosmogonía bantú que subyace hoy en el credo Palo Monte.

En general los pueblos bantúes, y por tanto aquellos del área del kikongo, se caracterizan por una cosmogonía fundamentalmente basada en **(a)** el culto a los ancestros, **(b)** el culto al fetichismo representado por el concepto de **nkisi** o fuerzas espirituales benignas o dañinas concentradas en un receptáculo y, **(c)** el culto a entidades espirituales relacionadas con la tierra y el agua representadas por el concepto de **mpungu**, **simbi**[78] o **nkita**[79] (Soret, 1959; Hilton, 1985; Fuentes Guerra y Schwegler, 2005).[80] Al respecto de este último concepto cosmogónico, Hilton (1985) explica que:

> The local manifestations of the *mbumba*[81] dimensions south of the Zaire appear to have been the water and earth spirit [or] 'living, active, lucid emanations of the earth and water, available to local, rather than to descent groupings. In the relatively dry, coastal zone, south of the Zaire, they were closely associated with water and were known as *simbi*. In the well watered middle zone, they tended to be known as *nkita* and to be more closely associated with the earth. They were believe to be pervasively present and the Kongo recognized and made offerings to them whenever they approached water, crossed a ford with a strong current, fished, traveled along paths, stumbled unexpectedly on odd stones and pieces of wood, gave a gift of palm wine, or witnessed a crackling fire. (13-4)

En la actualidad en Cuba, tanto la segunda como la tercera categoría cosmogónica bantú mantienen la voz kikongo pero expresada en un caso de asimilación fonológica a causa del contacto lingüístico (Valdés Acosta, 2002). Así, tanto la remanencia de **nkisi** como la de **mpungu** y **simbi**, en Cuba también se ve expresan a través de la voz **inquisi, enquisi** y **empugu/o, ensambi/a, ensambi-empugo** respectivamente.

---

[78] (<kik. símbi) FGS: 82 "espíritu, "muerto," aparecido, etc."

[79] (<kik. nkita) FGS: 82 "espectro, espíritu, alma de un difunto, "muerto," etc., que suele vivir en un lugar acuático."

[80] Como evidencia indirecta sobre la base de un estudio etimológico realizado en la República Democrática del Congo ver Valdés Acosta (2002).

[81] Sobre la base de su explicación histórico-cultural, hipotetizo a la voz *mpunba* de Hilton como una voz variante de **mpungu**.

A pesar del reconocimiento del culto a los ancestros entre los paleros cubanos, no puede afirmarse que el mismo represente una caracterización de la cosmogonía bantú en suelo cubano. Primero, expliqué anteriormente que el muerto que el palero cubano concentra en su **nkisi** o **nganga**, no pertenece a un ancestro de su linaje ni mucho menos un pariente consanguíneo. La estructura social del clan, emparentados por línea sanguínea paterna o materna sobre la base de una fracción de suelo, fue una característica de la mayoría de las sociedades tribales en el globo. Para el fetiche del palero cubano, **el campofinda**[82] (cementerio) es el depositario del alma de cualquier persona, ya sea buena, mala, y/o famosa, la cual contribuye a la fuerza y eficacia de la hechicería o trabajos del **tata mayombero**. Segundo, el llamado culto a los muertos sobre la base de un linaje de tipo familiar, no es una característica única representativa del mundo bantú. Muchos pueblos milenarios en el planeta compartían, y aún comparten, esta práctica tradicional, así como también lo hicieron los pueblos aborígenes del Caribe y de toda las Américas antes de la llegada de los europeos y los esclavos africanos a las tierras del nuevo mundo. Así, la afirmación entre los paleros cubanos de tener en su cosmogonía religiosa el culto a sus ancestros se ve contradecida por la práctica ritual de obtener cualquier elemento óseo en el campofinda o cementerio local que contribuya a la fuerza y eficacia del fetiche **nganga**.

De lo anterior, entonces, y sobre la base de mi trabajo de campo en Cuba, sugiero que lo estrictamente bantú en el culto mágico religioso Palo Monte-Mayombe se ve continuado en los tres componentes siguientes:

(a) el **nkisi** o fetiche representado por el culto a la **nganga.** Es decir, el culto a un receptáculo o fundamento de carácter mágico cuya composición y función, como también

[82] (<kik. mfinda) FG: 116 "forêt; premier sejour provisoire des morts." VA: 82 "bosque, monte."

informan Fuentes Guerra y Schwegler (2005) "se consideran casi idénticas entre los bakongo y los paleros cubanos." (81).[83]

(b) los **mpungu** y su máxima deidad **emsambia empungo** representados por las deidades paleras. Es decir, la creencia en una categoría espiritual "espíritu-fetiche", entes divinos del agua o de la tierra, muy similares a los **nkita** de los bakongo.[84]

(c) el **habla** congo o **jerga ritual** palera. Es decir, el habla litúrgica entre los paleros cubanos cuyos principales remanentes bantúes derivan del kikongo (Schwegler, 1998; Fuentes Guerra, 2002; Valdés Acosta, 2002; Fuentes Guerra y Schwegler, 2005).

Este último elemento bantú en la Regla Palo Monte es, además de un elemento lingüístico directo, el depositario etimológico y cultural de los otros dos elementos extra-linguísticos bantúes en el culto cubano. De esta observación, sugiero que, además de representar una composición morfológica que proponga pautas para la validación de la tesis monogenética kikongo-habla congo (Schwegler, 1998), el elemento lingüístico bantú en la palería se recrea en un contexto sociolingüístico litúrgico cuyas prácticas culturales cubanas validan y preservan el componente africano en la isla. Por tanto, y sobre la base de su importancia en el continuo "lengua-cultura" bantú a través del sincretismo Palo Monte, el habla congo o palo será explicada en profundidad en su contexto ritual en el siguiente capítulo.

---

[83] Reseñas detalladas sobre este recipiente espiritual entre los congo pueden encontrarse en Soret (1959), Entralgo (1979), Hilton (1985) y finalmente Dianteill (2002: 68-73), quien describe diferentes **nkisi** del mundo congo exponiendo sus similitudes con aquellas de los paleros cubanos.

[84] Una detallada información etimológica sobre el origen congo de las deidades paleras se encuentra en Fuentes Guerra y Schwegler (2005).

3.4 Conclusión

Además de proponer una aproximación histórica del origen africano del credo religioso cubano Palo Monte-Mayombe, en este capítulo he presentado una caracterización de los elementos fundamentales que subyacen en el seno de la cosmovisión religiosa del culto tales como: la nganga, las creencias animistas y de botánica, el culto a los muertos, su carácter fetichista, las ceremonias rituales, la práctica del sacrificio de animales, la entrega de ofrendas, el estado del transe, el contexto socio-religioso que propicia al culto y, finalmente, las ramas o subdivisiones que se presentan en la palomontería cubana. El objetivo ha sido entregarle al lector, tanto experto como neófito, una descripción detallada de su estructura cultural y socio-religiosa a fin de comprender, no únicamente su herencia africana, sino que, además, las peculiaridades cultuales del credo en tanto considerado sincrético y genuinamente afrocubano. En esta sección, los elementos lingüísticos que conceptualizan la cosmogonía religiosa del Palo Monte, además de constituir la estructura de su habla ritual, fueron presentados en negrillas con el propósito de destacar aquellas voces de evidente origen africano. El lector pudo corroborar lo anterior mediante la nomeclatura etimológica ofrecida como nota al pie de página tomada de los más recientes estudios que vinculan la lengua ritual palera con el kikongo, lengua vernácula bantú de los bakongo (Schwegler, 1998; Valdés Acosta, 2002; Fuentes Guerra, 2002; Fuentes Guerra y Schwegler, 2005).

Al respecto de la herencia africana bakongo del culto en discusión, establezco una suerte de retrospección comparativa entre el pasado y el presente africano que, de alguna forma u otra, han mitificado la existencia religiosa y cultual del credo Palo Monte-Mayombe, así como también la de todos los otros cultos religiosos populares afrocubanos

que comparten suelo en la isla tales como: la Santería, la Regla Arará, y la Sociedad Secreta Abakuá. Estos últimos cultos, no obstante, están matizados por sus variantes de sustrato africano respectivas. Por lo tanto, y sobre la base del sustrato bantú propuesto para el culto Palo Monte por las recientes investigaciones, discuto la cosmogonía bantú del área del kikongo a través de sus elementos lingüísticos más conceptuales en relación a sus prácticas espirituales. El propósito ha sido identificar lo estrictamente bantú-kikongo en el actual culto cubano que me compete. El lector se dará cuenta lingüística del kikongo en el credo Palo Monte es, además, la depositaria cultural de dos elementos extra-lingüísticos bantúes fundamentales en el credo: la nganga-nkisi y el concepto de mpungu.

4.0 El habla congo

Lengua ritual cubana de uso comunicativo mágico-religioso

4.1 Introducción

En general, los estudios a cerca de la relación entre lengua y cultura prestan atención a la categorización de maneras de vida a través de palabras. Su objetivo es determinar aquella forma interior de la lengua que la precedería a toda articulación. Mas las palabras no son articulaciones aisladas portadoras de un significado cultural determinado, sino que adquieren significancia sociocultural en torno al uso que sus hablantes hacen de ellas. Así, la perspectiva del uso de la lengua nos conduce inevitablemente a los hablantes y a las prácticas sociales en las cuales éstos interactúan (Rojas-Primus y Barzaga Sablón, 2004).

En su descripción de la cultura como un sistema de prácticas, Duranti (2000: 75) alude a Bourdieu, cuyo significado de cultura existe a través de prácticas rutinizadas. Esto es, a través de la inclusión tanto de las condiciones materiales de los seres humanos, como de la experiencia de éstos al usar sus cuerpos dentro de un espacio familiar. Desde esta perspectiva, la lengua es, en sí misma, un conjunto de prácticas que integran no únicamente un sistema estructural, sino que, además, un sistema simbólico de modos de interacción humana. Es en este último sistema que los estudios de rituales de interacción (rutinas cotidianas, rituales de acceso, rituales estructurados) cobran relevancia para la comprensión de la relación entre lengua y cultura en comunidades determinadas. En este sentido, el estudio de la lengua se centra en la búsqueda de conexiones con un mundo extralingüístico que, como expresa Valdés Bernal (2000), "[son] estudios cuyo interés principal no se centra únicamente en el análisis interno de una o de varias lenguas, sino

en la relación del lenguaje con la sociedad, con la cultural, con el pensamiento y con el proceso evolutivo del ser humano como ente social hablante" (9).

Goffman (en Moreno Fernández, 1998) denomina procesos de ritualización "a todos aquellos elementos (movimientos, miradas, sonidos) que se utilizan en la vida cotidiana y que van adquiriendo progresivamente una función comunicativa especializada en el desarrollo de la conducta individual" (167). Lo importante de esta definición radica no tanto en la función comunicativa de elementos, sino más bien en la capacidad de ritualización de los actores sociales, cuyo fin es regular y codificar prácticas socioculturales dependientes de macroestructuras de poder simbólico que rigen sus vidas. Desde allí entonces, la idea que los rituales de interacción comunicativa sirvan como punto clave para evaluar lenguas y culturas en comunidades dadas. Por un lado, ellos evidencian tanto la idiosincrasia [illegible] lingüística de una comunidad como sus valores y creencias. Por otro lado, dan cuenta de la diversidad de lo anterior a través de culturas. Al respecto, Saville-Troike (1989: 43) señala que el valor otorgado al conocimiento de rituales de interacción varía entre culturas de distinta naturaleza (oral versus letrada, individual versus colectiva). Para algunas culturas occidentales urbanas, la rutina lingüística de la condolencia, por ejemplo, se ha vuelto tan impersonal y sin sentido que nunca se sabe qué decir. Por el contrario, esta misma práctica contiene componentes lingüísticos fijos y esenciales para su actuación en otras culturas. Si esto se debe a la relación de estas prácticas y el control social, o a la naturaleza misma de estas actuaciones, es un tema a tratar en otro trabajo. No obstante, cabe destacar la relación entre la segunda suposición y las diferencias, a veces significativas, entre rutinas

lingüísticas y rituales—estructura participativa que hace uso, entre otras cosas, de una lengua ritual.

Moreno Fernández (1998) plantea que la denominación general de prácticas rutinizadas varía de acuerdo a la disciplina social que las estudia. Por un lado, la sicología social denomina rituales de acceso a aquellas manifestaciones formales (saludos, despedidas) de la macro-estructura conversacional. La etnografía de la comunicación, por otro lado, distingue entre rituales y rutinas. Estas últimas, como lo son los rituales de acceso desde la sicología, son "expresiones fijas que forman una sola unidad y que pueden aparecer en casi todas las fases de la conversación cotidiana" (167). Los rituales, sin embargo, no sólo son muy bien definidos, sino que, además, a diferencia de la característica cotidiana de las rutinas, obedecen a prácticas contextuales específicas de gran significación social—como los rituales religiosos, por ejemplo. Según Saville-Troike (1989), las rutinas tienden a marcar límites entre un evento comunicativo y otro (saludos, presentaciones, despedidas), mientras que en los rituales, se delimitan cambios de orden social: matrimonios, funerales, graduaciones, ritos generacionales, etc. (44). De esta manera, su alto grado de significancia socio-cultural responde a los límites contextuales donde se realiza el ritual, y al poder del imaginario al cual el ritual hace referencia. Así, a través de la práctica del ritual, se inscribe la experiencia histórica e imaginaria de un grupo, apropiándose de un lenguaje y, con él, de sus formas simbólicas y de representación. Desde esta perspectiva, el lenguaje forma parte de la cultura y, más aún, sirve para categorizar tanto el mundo natural como el cultural.

En este capítulo introduzco al lector a una discusión sobre lengua y comunicación ritual. Abarco sus características y funciones sociales en el ámbito de la religión. Presento

ejemplos de lenguas rituales y sus posibles tipos de análisis desde una perspectiva lingüístico-antropológica. Otorgo una definición operacional de lengua ritual, la cual responde a los diferentes tipos de análisis lingüísticos presentados. Esta definición no pretende ser exhaustiva, sino que, además de abogar por la diversidad del estudio de los distintos lenguajes rituales, pretende aplicarse a la variedad lingüística ritual del culto Palo Monte en Cuba a fin de facilitar el análisis lingüístico-cultural de la misma en la presente investigación.

4.2 Lengua, cultura y ritual

En Rojas-Primus y Barzaga Sablón (2004) explicamos que para definir el concepto de "rito religioso" es menester partir de sus propiedades esenciales. Esto es, todo tipo de actividad humana colectiva o individual, mágico-religiosa, instrumental y/o práctica, cuya realización es organizada y orientada hacia fines y resultados específicos. Su implementación práctica requiere de una metodología para llevarlo a cabo, la cual puede ser tanto empírica como teórica. La misma está constituida por un conjunto de normas y reglas de obligatorio cumplimiento, por lo que es un acto reglamentado, predecible, estereotipado, el cual se ha hecho sistemático y cíclico. En su ejecución, describe círculos perpetuos en el tiempo y, además, genera la formación de tradiciones y costumbres que se sedimentan en la consciencia cotidiana de las personas. En el rito religioso existe un movimiento constante de los niveles conscientes hacia aquellos inconscientes. Es decir, el ritual de un acto consciente puede convertirse en un acto inconsciente y viceversa. Al mismo tiempo, puede tener un doble carácter consciente e inconsciente.

La práctica religiosa es un tipo de actividad humana que abarca el sistema de formas objetales como resultado de la cultura material y espiritual de la sociedad. Esta práctica se orienta hacia la comunicación con fuerzas sobrenaturales de las cuales se considera que depende la existencia y, por consiguiente, la satisfacción de las necesidades más apremiantes. Así, la práctica religiosa se da en los marcos de la relación sujeto-objeto en tanto en cuanto el sujeto de la actividad no únicamente se refleja a sí mismo, sino que, además, pretende la comunicación con el objeto religioso a fin de alcanzar la materialización de sus intereses.

La actividad práctico-religiosa sería imposible sin la actividad valorativa religiosa. Esto es, el significado que poseen los objetos y fenómenos de la realidad que, desde la perspectiva del sujeto religioso, está determinada por la fe en la acción de las fuerzas sobrenaturales de las cuales se considera que depende su existencia. En este sentido, las valoraciones religiosas ejercen una función reguladora entre la actividad práctica religiosa y las motivaciones personales y sociales de los actores socio-religiosos. De esta forma, las valoraciones del sujeto religioso persiguen siempre un fin práctico como reflejo de las necesidades humanas. El criterio de la verdad valorativa lo constituye el vínculo existente entre el reflejo ideal, la realidad y el nivel o grado de satisfacción de las necesidades del sujeto religioso. Por tanto, el significado religioso es expresión de lo objetivamente importante y necesario para un individuo, familia, colectividad y/o la sociedad en su conjunto. Es, a la vez, engendrado por las necesidades sociales que determinan la orientación de la voluntad y actividad práctica de los individuos o grupos sociales hacia lo sobrenatural. Concretamente, la significación religiosa es una función de la actividad religiosa de los individuos.

Establecer el significado religioso de los procesos, objetos, fenómenos y entes sobrenaturales es una función de la actividad religiosa humana. Ésta implica, a su vez, un proceso de comunicación entre los sujetos y el objeto de la actividad religiosa que, además, es suprasujeto de la misma. El significado religioso está en estrecha relación con los conocimientos acerca del objeto de valoración religiosa. Esto significa que en el ritual religioso el significado depende del conocimiento del actor socio-religioso sobre el objeto de la valoración religiosa. Así, el reflejo valorativo presupone siempre un nivel determinado de información del objeto de yaloración. El sentido de la significación de los objetos, de fenómenos de la realidad, así como también aquel de fuerzas sobrenaturales va a depender de los factores sociales de los cuales se determinan la existencia, los afectos, las emociones, la lógica de los razonamientos, las apetencias, las aspiraciones, los fines y los motivos, entre otras necesidades de la vida humana.

El sujeto de la actividad religiosa es el individuo, socialmente activo, cognoscente, dotado de consciencia, fe y voluntad. Este orienta su actividad hacia el logro de una efectiva influencia sobre las fuerzas sobrenaturales con el fin de satisfacer sus necesidades más importantes. El objeto de la actividad religiosa, por otro lado, lo constituyen aquellas fuerzas sobrenaturales hacia las que el sujeto encamina su actividad religiosa con el objetivo de solucionar aquellos problemas que constituyen prioridades para él. Se convierte, así, en un suprasujeto con vida propia, todo poderoso y superior, situado por encima de toda la sociedad, el cual, según el sujeto de la actividad religiosa, reorganiza, rige, regula y modifica. Por tanto, se puede afirmar que en un ritual religioso los entes sobrenaturales son objetos, mas a la vez sujetos de una actividad religiosa

caracterizada por un proceso de comunicación entre los actores socio-religiosos, tanto humanos como suprahumanos.

En la actividad religiosa el culto, y específicamente el ritual, llevan implícito los aspectos más importantes del proceso de comunicación religiosa. Las valoraciones religiosas del sujeto se trasladan al ámbito de la comunicación otorgando sentido al mensaje. Así, la significación de la comunicación está determinada por estas valoraciones ya que, para la existencia, desarrollo, y creación de los sistemas de valores religiosos, la comunicación religiosa es una condición indispensable. Esta comunicación implica el contacto con lo sobrenatural, de lo cual se espera una activa reciprocidad e intercambio de información. En la comunicación religiosa el objeto no se revela como una cosa en sí, sino como una cosa para uno, humanizada, la cual irrumpe en la experiencia vital del sujeto. Este último se interesa no por el carácter objetal del objeto, sino por su significación. De este modo, tanto en la codificación como la decodificación del mensaje, la comunicación religiosa es una forma de actividad práctica que, a través del exacto cumplimiento de gestos, palabras, actitudes corporales y otras normas de tipo catártico, hace posible la liberación de angustias, impotencias, miedos y otras descargas de tipo emocional.

En los rituales religiosos se manifiesta también una tendencia a la socialización. Esto es, una forma de educar, instruir y transmitir valores a la comunidad socio-religiosa, convirtiéndose, así, en el fundamento para la formación de una conducta socio-religiosa de identidad y de pertenencia a un grupo o comunidad. En este sentido, el lenguaje cumple un papel fundamental para devenir miembros de un grupo religioso. Es a través del lenguaje que se transmiten innumerables significados, valores, modelos, normas y

pautas de conducta características de prácticas culturales. En las prácticas religiosas, a pesar de su constitución sistémica profundamente compleja en cuestiones simbólicas, la lengua actúa incluso como un puente de interpretación intersistémico y como una herramienta de cambio cognitivo (Moulian, 2002).

En la siguiente sección introduzco las características, operatividad y funciones sociales de la lengua y comunicación ritual religiosa. Sobre la base de sus diferentes tipos de análisis, mi intención es decantar en una definición desde una perspectiva lingüístico-antropológica con el fin de aventurarme en el espacio ritual del sincretismo religioso cubano del culto Palo Monte, especialmente, desde la singularidad, diversidad y creatividad de sus prácticas culturales lingüísticas.

4. 3 Lengua ritual religiosa: características, operatividad y funciones sociales

En la práctica, la comunicación religiosa evidencia un fuerte acto verbal formalizado y rutinario que, por lo general, se caracteriza por comportamientos lingüísticos especializados y deliberadamente estructurados cuya finalidad es aportar sentido y propósito a la comunicación ritual. Me refiero a la presencia de oraciones, fórmulas dialógicas, cantos, etc. El carácter objetal del rito se revela en el hecho de que la palabra, en una práctica ritual específica, transfiere su significado hasta reducirse a un objeto material, como es el caso en los procesos de fetichización. Por tanto, el ritual religioso tiene un marcado fin utilitario que, como ya he dicho, es expresión de las necesidades humanas más acuciantes. Esto explica la presencia del importante componente mágico, aspecto que, en mayor o menor grado, se revela en muchos sistemas religiosos. La satisfacción de determinadas necesidades y la solución de los conflictos básicos es el fin

supremo de algunos rituales religioso. Por tanto, es un acto unido indisolublemente a la actividad práctica cultural de los seres humanos.

Para definir una variedad lingüística como una lengua de comunicación ritual religiosa es necesario delimitar el contexto de situación en que la lengua se lleva a efecto. Según Malinowski "el concepto de contexto de situación...indica por un lado que la concepción de contexto ha de ampliarse y, por otro, que la situación en la que se enuncian las palabras no puede considerarse irrelevante para la expresión lingüística" (en Duranti, 2000: 293). Aplicada al estudio de lenguajes rituales, la definición de Malinoswski implica que su análisis debe hacerse en concordancia con el entorno socio-histórico y cultural de sus hablantes. Para este fin, definir el tipo de comunicación ritual, su contexto, su forma y sus elementos—animados, inanimados—es fundamental para comprender prácticas comunicativas de interacción ritual.

En líneas generales y simplificando un panorama de investigación bastante complejo, las lenguas y/o lenguajes rituales se han analizado, principal, pero no únicamente, desde dos enfoques: el análisis del discurso y el análisis de evento comunicativo.

4.3.1 La lengua ritual y el análisis del discurso

Corriente aparecida en los años 60, el análisis del discurso se caracteriza por el empleo de conceptos propios de la lingüística. El paralelismo (ver ejemplo en la página 99), por ejemplo, en el estudio del discurso y en el de la gramática, se rige por principios establecidos desde la lingüística (Moreno Fernández, 1998: 162). Aunque su interés radica en el código lingüístico, éste se expande al proceso social del discurso en el que está implicado el uso de la lengua. Es decir, su interés también se centra en la dimensión

simbólica del uso de la lengua, la cual traspasa el estudio estrutural del lenguaje a fin de explorar su uso ideológico.

Desde este análisis, el discurso se refiere a los tipos mismos de habla en una interacción comunicativa—poemas, mitos, leyendas, proverbios, adivinanzas, oraciones, rogativas, hechizos, tipos de textos escritos, cantos—, y a la manera y razones por las cuales éstos son construidos y entendidos lingüísticamente (Foley, 1997: 359). Es en "esta manera" de construcción y comprensión que la apropiación del discurso se hace esencial, ya que es a través de él, y desde él, que se construye el significado social de la lengua. Por ejemplo, en los eventos religiosos y/o mágicos—que en general se caracterizan por la apropiación de textos y/o discursos lingüísticos (oraciones, rogativas de sanación, hechizos, cantos)—el rol y estatus social del sacerdote y/o chamán está íntimamente ligado con su habilidad de apropiación de ciertos tipos de discurso. Esto quiere decir que la actuación de ciertos enunciados le asegura al oficante un estatus religioso dentro de su comunidad. Así, el estudiar prácticas lingüísticas de interacción ritual como discursos permite correlacionar expresiones lingüísticas con representaciones socioculturales altamente significativas para el grupo y/o comunidad estudiados. Este análisis asume que la lengua de comunicación ritual está compuesta de discursos que, a través de cánones de interpretación establecidos, se transmiten no tanto a través de los textos mismos, sino que a través de los procedimientos usados por los actores verbales y la audiencia a fin de producir y comprender los discursos. Según Foley (1997) "...an academic paper remains an academic paper because it invokes most of the framing devices associated with that genre, for example, extensive referencing..." (360). Sin embargo, aunque establecidos, los cánones de interpretación de discursos no son rígidos

en tiempo y en espacio. Desde su contexto, ellos brindan la posibilidad de hacer referencias alejadas en tiempo y en espacio. Mas al mismo tiempo, ellos pueden ser invocados fuera de su marco contextual a fin de provocar algún efecto deliberado. Al respecto, Gumperz y Hymes (1986) ejemplifican que "[t]he sermon as a genre is typically identical with a certain place in a church service, but its properties may be invoked, for serious or humorous effect, in other situations" (65). Es precisamente el concepto de flexibilidad aplicado al análisis del discurso lo que diferencia este enfoque del análisis de evento (ver 4.3.3). Desde el primero, las expresiones lingüísticas ritualizadas—aún estando fuera de sus cánones de interpretación establecidos—poseen ciertas características formales que las identifican como un tipo de discurso específico. De esta manera, "el análisis del discurso procede aislando las unidades del discurso o categorías básicas y estudiando su combinación y funcionamiento en secuencias bien formadas que dan lugar a discursos coherentes" (Moreno Fernández, 1998: 163).

Un ejemplo de análisis de discurso puede ser extraído de la siguiente narrativa oral ugandés de Okpewho (1992: 72):

We overcome this wind.	We overcome.
We desire the rain to fall, that it be poured in showers quickly.	Be poured.
Ah! Thou rain, I adjure thee fall. If thou rainest, it will be well.	It is well.
A drizzling confusion.	Confusion.
If it rains and our food ripens, it is well.	It is well.
If the children rejoice, it is well.	It is well.
If it rains, it is well. If our women rejoice, it is well.	It is well.
If the young men sing, it is well.	It is well.
A drizzling confusion.	Confusion.
If our grain ripens, it is well.	It is well.

Así, como en otros tipos de discurso de interacción ritual, la función poética de esta narrativa oral se evidencia en el uso de un discurso particular a la narrativa oral africana: **el paralelismo** o **repetición**. En Rojas-Primus (2002) señalo que "[repetition] can have

distinct functions according to the aim(s) of a particular oral performance, or it might represent a fundamental element of African languages structure used by the speakers to express a particular understanding of their worldview" (98). Sin embargo, desde la metodología del análisis en discusión, la narrativa presenta unidades de paralelismo léxico-sintácticas que, a su vez, se enmarcan dentro del uso figurativo de la lengua diferenciándose, así, de su uso cotidiano. Al respecto, Foley (1997) señala que "figurative language [as ritual languages] derive their power as framing devices from their deviation from the uses of ordinary language, directing the audience to attend to the text through the semantic density and suggestiveness of the lexical items used" (365).

En tanto el ejemplo anterior manifiesta la metodología básica del análisis del discurso—reconocimiento de unidades del discurso o categorías básicas—, la coherencia de su combinación y funcionamiento se extrae del contexto de situación comunicativa. Así, las unidades básicas devienen aspectos indiciales fijos de una dimensión más amplia del discurso: contexto histórico, creencias socioculturales y relaciones sociales entre los participantes de la interacción comunicativa ritual. En este sentido, y a fin de ejemplificar lo anterior, el análisis del uso del latín en las misas—discurso de ritual religioso católico—hasta mediados del siglo XX en América Latina, agrupa una serie de esquemas de interpretación, cuya transmisión histórica se enlaza con el poder y estatus de los hablantes del latín de antaño. En otras palabras, a través de la apropiación y transmisión de este código ritual especializado, se evocan previos contextos culturales, sociales y lingüísticos de construcción e interpretación histórica. De ahí entonces, que Bakhtin (1996) hable de un discurso dialógico, polifónico, heteroglósico o de voces múltiples,

abordando al discurso desde un nuevo estudio dentro del análisis del discurso: la intertextualidad.

4.3.1.1 Lengua ritual y discursos inter-textuales

Anteriormente comenté que la habilidad de apropiación de textos y/o discursos lingüísticos rituales (en eventos religiosos y/o mágicos) está íntimamente ligada al estatus socio-ritual del actor verbal. Esta apropiación es contextual y, por tanto, existe primero y ante todo en su actuación.

Las religiones populares cubanas de base animista: la Regla de Ocha o Santería, la Regla Conga o Palo Monte-Mayombe, la Regla Arará y la Sociedad Secreta Abakuá, son sistemas de creencias originados en un largo proceso de transculturación donde los núcleos esenciales y determinantes tienen una base chamánica de origen africano. Ésta está reforzada por el chamanismo de los desaparecidos indígenas cubanos y enriquecida por elementos católicos, muchos de ellos procedentes del cristianismo popular y, por tanto, cargados de heterodoxia. Esta nueva forma híbrida es el resultado de interacciones entre componentes, si bien aparentemente opuestos, activos y cooperantes en la emergencia de un nuevo sistema sincrético de estética compleja, pero de propósitos socio-religiosos definidos. En tanto tales, el carácter intertextual de estas prácticas ritualizadas se encuentra en todas sus dimensiones de actuación. Sus variedades lingüísticas respectivas de uso ritual, por ejemplo, están dadas por un componente lingüístico de sustrato africano (yoruba en la santería o regla ocha, bantú en el palo monte o regla conga, ewe – fon en la regla arará y calabar o efik en la sociedad secreta abakuá), el cual proporciona la interacción comunicativa religiosa. La misma, además, está no

únicamente conformada de un español cubano sino que de bozalismos.[85] Estos últimos, según Cordova (2005), buscan remedar la lengua franca bozal de los esclavos africanos de antaño.

Aunque comparto con el último estudioso que las lenguas rituales cubanas tienen como objetivo la diferenciación o distanciamiento con la cultura dominante, éstas también, en mi opinión, buscan la diferenciación entre los distintos cultos de base africana en Cuba que, a pesar de compartir un pasado de conformación común, ofrecen a la población cubana subculturas religiosas distintas. En este sentido, y desde la perspectiva del análisis del discurso intertextual, las prácticas lingüísticas rituales sincréticas constituyen un nuevo texto gracias a su naturaleza dialógica en donde el actor verbal experto se apropia de una retórica ritual que invoca memorias históricas, socio-culturales y lingüísticas de un pasado de contacto. Así, mientras el análisis del discurso se rige por principios de la lingüística con el fin de reconocer unidades básicas indiciales de un discurso, el enfoque en discusión explica el paradigma intertextual que vive todo sistema en contacto. Esto es, comprender la transformación implícita en toda interfase e interacción de sistemas independientes (Rojas-Primus, 2002: 104).

Muy relacionada a los análisis anteriores del discurso, se halla también la investigación de los textos derivada de los estudios culturales. Desde esta perspectiva, la principal función de los textos es construir significados. En tanto tales, se conciben como textos todos aquellos elementos de expresión que componen las diferentes manifestaciones culturales—arte, cine, música, televisión, literatura, religión, retórica—,

[85] Por bozalismo en esta tesis, me refiero al tipo de habla en la palería que, por razones ideológicas como presentaré en el capítulo seis, trata de reproducir la falta de dominio del español de los congos en Cuba durante el período de la trata. (véase también las definiciones de bozal y bozalismo respectivamente en Fuentes Guerra y Schwegler, 2005: 216).

los cuales participan en la construcción de significados compartidos por una cultura, comunidad y/o grupo (Van Dijk, 1989). En las prácticas de interacción ritual, la estructura de la experiencia es comunicativa. Esto es, se vive en y a través del lenguaje. El lenguaje es lo que le da sentido a la experiencia. Por lo tanto, en estas prácticas, el lenguaje constituye la base sobre la que operan los demás procesos de comunicación humana (el fetichismo o la magia, por ejemplo). Su sistema se construye sobre la base de la comunicación simbólica y se constituye no únicamente de palabras, sino también de actos. Así, según Tambiah, (en Moulian, 2002):

> La acción ritual en sus rasgos constitutivos es performativa según... tres sentidos: en el sentido austiniano de performativo, cuando decir algo es también hacer algo como un acto convencional; en un sentido bastante diferente alude al carácter performativo del uso de medios múltiples por los cuales los participantes experimentan el acontecimiento intensamente; y en el sentido de valores índices—de acuerdo con Peirce—que son atribuidos e inferidos por los actores durante el acto performativo. (43)

En las prácticas de comunicación ritual, tanto las dimensiones verbal, musical, visual y estética componen la experiencia comunicativa como un todo. De modo que, —y desde la perspectiva de la investigación de textos—si la práctica de interacción ritual es en sí un proceso comunicativo, los elementos simbólicos que la componen—como la lengua ritual— son sus textos.

En su estudio de magia, retórica y cognición, Moulian (2002) realza la eficacia simbólica del lenguaje para producir cambios cognitivos. El estudioso considera a la magia como un lenguaje secundario, esto es, "una modalidad de comunicación que supone el dominio de códigos particulares, pero que, a la vez, opera sobre la base del lenguaje articulado... como medio de fundamentación e intercambio de sentido" (47). De este modo, Moulian centra su atención en los distintos textos simbólicos de la magia que

actúan como generadores de cambio cognitivo. Así, explica un lenguaje de intervención ritual no verbal, mas sin embargo actorial, simbólico y figurativo, cuya coherencia, fundamentación e intercambio social se construyen sobre la base de una lengua articulada.

En la siguiente sección, veremos que el estudio de lenguas y/o lenguajes de comunicación ritual vistas como discursos y/o (inter)textos, generalmente coincide con el estudio de un evento comunicativo. Sin embargo, en el primer enfoque, los discursos se tratan independientemente del evento. Así, aunque a menudo un discurso se relaciona con un evento específico, éste es flexible, y suele ocurrir en otros eventos comunicativos diferentes.

4.3.2 La lengua ritual y el análisis de evento comunicativo

Argumentos bien fundados han abierto paso a criticar la noción de comunidad de habla (Moreno Fernández, 1998; Duranti, 2000; Eckert, 2000; Daveluy, 2005). Sin embargo, para estudiar prácticas de comunicación ritual como eventos comunicativos, es necesario definir, al menos tentativamente, cierta unidad sociolingüística. Se trata de obtener cierto entendimiento émico de la organización sociocultural de la unidad a fin de identificar eventos comunicativos recurrentes (Saville-Troike, 1989: 107). Una vez identificado el evento, este deviene una unidad de descripción que, de acuerdo a Moreno Fernández (1998), "se define como el conjunto homogéneo de elementos comunicativos que se utilizan con un mismo propósito, hacia unos mismos interlocutores, usando una misma variedad lingüística y para tratar unos temas o asuntos determinados" (163). El análisis consiste en reconocer estos elementos comunicativos, explicar las relaciones entre ellos,

y correlacionarlos con el evento mismo de comunicación y/u otros aspectos de la unidad sociolingüística. Desde este análisis, la lengua y/o lenguaje de comunicación ritual empleados en un ritual de sanación, por ejemplo, se considera un evento comunicativo situado en una situación comunicativa: el rito mágico-religioso. La naturaleza curativa del evento de sanación marca sus límites con relación a otros rituales mágico-religiosos (ritual de iniciación, de maleficios, de desenvolvimiento). En tanto diferenciados, sus procesos comunicativos están gobernados por una serie de reglas y normas que caracterizan su naturaleza performativa. Así, además de considerar la estructura interior general del evento, el análisis de eventos comunicativos ritualizados busca delimitar la forma del mensaje -verbal, no verbal, - su contenido, sus reglas de interacción y sus normas de interpretación (Gumperz y Hymes, 1986; Saville-Troike, 1989).

Analizar una lengua ritual como un evento comunicativo significa, entonces, considerar el papel que desempeña dicha lengua en dicho contexto comunicativo. En este sentido, los investigadores que desean comprender lo que se dice a través de expresiones lingüísticas (enunciados, palabras, morfemas, rasgos prosódicos y paralingüísticos), deben partir de la premisa que, "[éstas] son herramientas poderosas para transmitir [ideas cuyo] significado vive a través de las conexiones que el habla contribuye a crear dentro de sí misma, al mismo tiempo que más allá de sí misma, a través de contextos" (Duranti, 2000: 371). Por ejemplo, la comunidad mapuche—grupo étnico indígena de Chile y Argentina—celebra un ritual oratorio de carácter religioso denominado **ngillatún**—"special ritual carried out to praise, ask or beg the four deities located in 'wenu mapu' (land above) to maintain or restore the well-being and equilibrium of the people who live on the mapu (land)..." (Catrileo, 1996: 204). La estructura de este evento es muy

compleja. En él participan hombres, mujeres y niños mapuches cuya jerarquía social y de participación es altamente estructurada. Su escenario es una llanura amplia, suficientemente pareja para permitir la actuación de todos los elementos que lo constituyen: oradores, jinetes, danzas, altares, ofrendas, sacrificios de animales, árboles y plantas sagradas, tótem, fuego, instrumentos musicales sagrados, comida y bebidas ceremoniales. La rogativa, propiamente dicha, es inseparable del sacrificio y la danza. Es decir, es inseparable de la actuación como un todo. Así, el ritual es un juego alternado de estas piezas principales.

El estudio del **ngillatún** como un evento comunicativo, nos permitiría conocer una gran parte de la estructura social de los mapuches. Conocer, por ejemplo, el rol socio-performativo de los participantes, qué tipos de habla utilizan, hacia quién la dirigen, de qué dependen, cuál es su forma, su contenido, a quién o a qué invocan, qué otros elementos las componen, cuál es la respuesta de la audiencia, etc. En este sentido, concuerdo con Duranti (2000) en que "[la actividad de habla en un evento comunicativo] cumple un papel decisivo en la definición de lo que sucede, esto es, si suprimimos el habla, la actividad no puede tener lugar" (386). A diferencia del análisis del discurso, cuyo análisis parte desde el código lingüístico, el análisis de evento comunicativo toma la unidad social como punto de partida en la cual se sucede el habla. La rogativa del **ngillatún**, entonces, deja de ser una unidad lingüística propiamente tal, convirtiéndose en una unidad sociolingüística y cultural.

Terminaré la discusión de este análisis relacionándolo con un enfoque asociado con la adquisición de lenguas: la socialización por el lenguaje. Contrario a la idea que la adquisición de lenguas es un proceso netamente cognitivo, la socialización por el

lenguaje también entiende la adquisición como un proceso social. La lengua no es sólo un objeto de interacción verbal entre quien enseña y quien aprende, sino que además un instrumento para devenir miembros de un grupo y/o una sociedad (Ochs and Schieffelin, 1983; Saville-Troike, 1989; Hickerson, 1980; Foley, 1997; Duranti, 2000). En este sentido, Foley (1997) explica que "[g]iven the various social roles that people are called upon to assume with their particular class or caste positions and associated status entitlements, appropriate linguistic behavior properly follows as indexes or markers of these social meanings..." (345). Consecuentemente, si la comunicación social suele suceder en eventos comunicativos de algún tipo, los eventos comunicativos son unidades sociolingüísticas que contribuyen enormemente a la construcción de significado por el lenguaje y hacia el lenguaje. Así, los niños y niñas mapuches que, junto a otros miembros mapuches, participan en el ngillatún desde una edad temprana adquieren, junto a la lengua ritual, sus reglas de interacción, normas de interpretación y significados. De allí que la lengua y/o lenguaje de comunicación ritual, además de estudiarse como eventos comunicativos, también pueda analizarse desde la perspectiva del lenguaje como socialización. Es a través del lenguaje que se transmiten innumerables significados, valores, modelos, normas y pautas de conducta características de prácticas culturales. En el **ngillatún**, como en otros eventos comunicacionales de la vida en general, el lenguaje juega un papel central para la transformación de los niños y niñas en seres sociales.

4.4 La lengua ritual: construcción de una definición operacional

De manera general, los análisis expuestos en este ensayo asumen que la lengua y/o lenguaje ritual se configura a partir de códigos o sistemas de significación que hacen

posible la comunicación ritual. Para que la comunicación ocurra, debe existir cierta unidad socio-ritual. Es decir, un conjunto de participantes que comparta, o esté dispuesto a compartir, los sistemas de significación del ritual. La lengua ritual, entonces, forma parte de una unidad socio-ritual y actúa como un sistema de significación. De este modo, la lengua ritual es un acto ritual. Según Moulian (2002), los actos rituales:

> Son movimientos o partes constituyentes del rito, es decir, unidades textuales de carácter intermedio que participan de la trama ritual, aportando un sentido y propósito: propiciación, diagnóstico, limpieza, eliminación, protección o agradecimiento, por ejemplo. Cada uno de ellos presenta un conjunto articulado de comportamientos y supone la sucesión o simultaneidad de diversas formas expresivas que aportan a la eficacia simbólica del rito. (46)

En tanto acto de significación, la lengua ritual se configura de un conjunto articulado de comportamientos lingüísticos especializados y deliberadamente estructurados, cuya finalidad es aportar sentido y propósito a la comunicación de un rito determinado. Desde el análisis de eventos comunicativos, la lengua ritual y sus formas expresivas son contextuales a un rito. No obstante, desde la perspectiva del discurso, a través de las unidades que conforman su código deliberado, bien estructurado y especializado, la lengua ritual deviene un índice contextual vista fuera de su contexto performativo. De esta manera, además de actuar como elemento constitutivo de un evento de comunicación ritual, puede ser invocada fuera de éste, como discurso, brindando, así, la posibilidad de hacer referencias alejadas en tiempo y en espacio.

En tanto son códigos deliberadamente especializados, las variedades lingüísticas de comunicación ritual pueden diferenciarse de la lengua de uso ordinario de manera diferente. Hemos visto, a través de sus análisis de estudio, que sus formas expresivas pueden variar, aunque no únicamente entre el uso de una estructura léxico-sintáctica funcional (paralelismos)—como en la narrativa oral ugandés; el uso de un lenguaje

figurativo (metáforas, metonimias), y rasgos paralingüísticos (pausas, tonos de voz, música)—como en el estudio de Moulian (2002); el uso de un lenguaje de naturaleza sincrética—como el de las religiones populares cubanas de sustrato africano; y hasta el uso de una variedad lingüística completamente diferente—como en el uso del latín en rituales católicos de antaño. En este sentido, tanto desde los análisis del discurso y del texto como el de eventos comunicativos, cada una, o una combinación de estas expresiones, es un acto ritual lingüístico y comunicativo. Se trata, a través de esta articulación especializada y deliberada, dar sentido a la experiencia ritual. Con este fin, la lengua ritual utiliza su capacidad semántica y semiótica para designar y referir a un universo extralingüístico arbitrario. Esto es, un universo surgido de aquella capacidad de ritualización de los actores sociales, cuyo fin es regular y codificar prácticas socioculturales que dan sentido a sus vidas. De allí que se afirme que la lengua ritual es creativa, y en tanto tal, transformadora de sus usuarios en seres sociales y un medio de comprensión de otros sistemas de comunicación. Sus maneras de apropiación, por lo tanto, son aprendidas. Los actores verbales, vistos desde cualquiera de los análisis expuestos anteriormente, actúan motivados por la tradición de sus creencias, valores y construcción de imaginarios a través del poder de la retórica. Así, la unidad sociolingüística de pertenencia es esencial para la transmisión de una tradición donde el lenguaje actúa como socializador y constructor de sentido.

Las caracterizaciones de la lengua ritual brindadas hasta ahora han surgido desde la dialéctica entre sus análisis de investigación expuestos a través de este capítulo. A mi entender, las razones teóricas de estos análisis se fundan en estas caracterizaciones. En términos constructivistas, más que la fundación teórica donde estos análisis tienen

sentido, son las características de una lengua ritual lo que le da sentido a sus principios de análisis. Por esto, no hesito en comprender una lengua y/o lenguaje ritual como un sistema de significación sociocultural convencional, configurado a través de un código deliberadamente articulado y especializado, cuyas unidades y/o expresiones lingüísticas dan sentido a la experiencia ritual, inscribiendo, a través y desde el lenguaje, tanto las formas simbólicas y de representación de un universo extralingüístico, como la experiencia histórica e imaginaria de un grupo y/o comunidad. Así, sus posibilidades de comunicación no se encuentran restringidas a los elementos mismos del evento ritual, sino que, también, a situaciones alejadas en tiempo y en espacio. Su naturaleza, por lo tanto, es creativa y reflexiva. La primera deviene imperantemente necesaria para la traducción e interpretación de otros sistemas de comunicación. La segunda toma en consideración las características del propio lenguaje, cuya pertenencia al grupo se hace esencial para la socialización de sus miembros. Desde su carácter sociocultural convencional, deliberadamente articulado y especializado, el análisis del discurso la reconoce como una categoría de habla compuesta de actos de habla formales que la caracterizan como discurso. El análisis de evento comunicativo, por otro lado, la considera una actividad de habla gobernada por reglas y normas de uso. A través de su carácter tradicional, simbólico y de representación, el primer enfoque realza su flexibilidad espacio-temporal y, además, permite su estudio desde la intertextualidad y desde el texto como entidad de construcción de significado sociocultural. El segundo enfoque realza su adquisición, cuyo proceso social es visto como transformador de actores verbales en seres sociales dentro de su unidad de pertenencia socio-cultural.

De lo anterior, estamos frente a una amplia diversidad teórica en lo que respecta al estudio de la lengua ritual. Además de aportar conocimiento a una gran variedad de prácticas de comunicación ritual, la misma permite aventurarse en el mundo de la cultura a fin de captar la singularidad y la diversidad de la experiencia humana.

4.5 El habla congo cubana

El habla congo cubana es la lengua ritual sincrética del culto religioso popular Palo Monte-Mayombe. Es ritual porque su uso se limita únicamente al ceremonial fetichista palero, como el lector verá más adelante. Es sincrética porque los remanentes africanos pertenecientes a las lenguas bantúes matizan la lengua base, pero, al mismo tiempo, determinan no sólo otros componentes lingüísticos sino que la epistemología del culto.

Las lenguas bantúes se extienden desde el sur de Camerún hasta Sudáfrica por el Atlántico, y desde este país hasta el sur de Kenia por el Índico (Moreno Cabrera, 1990). La clasificación de sus pueblos hablantes es muy compleja puesto que existen diversos factores extralingüísticos que han influido en la adopción y/o difusión de una o más lenguas por y para distintos pueblos. Al respecto, Valdés Bernal (1990) diferencia seis factores que, en su opinión, "se entremezclan de forma dialéctica: factor étnico, factor económico, factor sociocultural, factor religioso, factor militar, factor geográfico" (2). No obstante a las numerosas variedades lingüísticas bantúes, estudios realizados (Schwegler, 1998; Valdés Valdés Acosta, 2002; Fuentes Guerra, 2002; Fuentes Guerra y Schwegler, 2005) demuestran que la mayoría de los términos bantúes conservados en la lengua ritual del Palo Monte pertenecen al kikongo: lengua dominante en la trata trasatlántica cuyo

influjo masivo en Cuba se llevó a cabo durante el período ilegal de la misma entre finales del siglo XIX y comienzos del XX (Fuentes Guerra, 2002).

En lo que concierne a lo estrictamente lingüístico, podría sostenerse la teoría que la lengua congo cubana es una lengua criolla pancaribeña (concepción monogenética), como lo plantea Schwegler (1998). No obstante, la realidad sociolingüística cubana cuestiona esta teoría. Primero, la transculturación masiva en Cuba no logró despojar a la lengua española de su función generadora de la nación, a pesar de su conformación étnica multirracial. Por tanto, y como lo sugiere Valdés Bernal (2000), "en Cuba...no se dieron las condiciones para que surgiera una lengua criolla al estilo de Haití o de Curazao, o del Palenque de San Basilio (Colombia)" (58). Aquí, el cróele, marca la diferencia en la conformación de la religiosidad popular del país.

Según Córdova (2005), si bien en el cróele predominan los componentes ewe–fon dada las características de la sociedad haitiana, existió aquí una mayor hibridación con elementos de origen bantú, yoruba y carabalí. Esto permitió la conformación de un único culto popular religioso: el vodú. En Cuba, sin embargo, sin negar los numerosos prestamos interétnicos, se formaron cultos de base animista africana que tienen como centro las concepciones religiosas y la cultura de pueblos africanos que más tributaron a la emigración forzada que originó la esclavitud, como es el caso de los yorubas y los bantúes. Esta formación de diferentes cultos tiene como propósito prácticas y creencias específicas que sobrepasan la mera mezcla cultual propuesta y discutida a profundidad en el capítulo dos. Este último estudioso, por tanto, me proporciona una evidencia, si bien indirecta, sobre el significado social e ideológico del sincretismo religioso en Cuba.

Clásicamente, la lengua criolla se define como aquella variedad lingüística surgida a partir de un pidgin que, sobre la base de un contacto prolongado, el mismo se estabiliza y da lugar al surgimiento de una comunidad de habla donde la variedad criolla deviene la primera lengua en todos los ámbitos sociales del lenguaje (Mühlhäusler, 1986; Romaine, 1988; Holm, 1989; Moreno Fernández, 1998). Esta definición clásica no es aplicable a la lengua congo cubana cuyos hablantes restringen su uso a un ámbito socio-religioso. De esta forma, y sobre la base del significado social que me interesa de cualquier variedad lingüística, comprendo a la lengua ritual del culto Palo Monte como una variedad lingüística de préstamos bantúes directos cristalizados en su estructura actual. Mas también me inclino a la palabra "remanentes bantúes" postulada por Valdés Valdés Acosta (2002). Desde esta perspectiva, estamos frente a una variedad de habla cuyos hablantes revitalizan y recrean un pasado lingüístico-cultural que aún se mantiene en el presente. Esta mantención, en mi opinión, se desarrolla en un contexto de situación específico que no únicamente se limita al uso ceremonial religioso Palo Monte, sino que, además, se conforma de textos rituales que se diferencian del uso cotidiano de la lengua en Cuba. Con esto en mente, y concentrando mi atención en la discusión y definición de lengua ritual propuesta anteriormente en este capítulo, me inclino a establecer a la lengua conga o lengua ritual Palo Monte como una variedad lingüística ritual cubana cuyo centro de acción social y comunicacional radica en las ceremonias y actos rituales del culto Palo Monte-Mayombe. Esta delimitación es importante puesto que me permite definir la unidad socio-ritual en que la lengua congo se halla inmersa. Además, me facilita el acceso a un sistema de significación en donde la lengua no únicamente vehiculiza la comunicación propiciatoria, sino que, y sobre la base de su estructura sincrética[86] y

[86] Entiéndase "sincrética" desde la perspectiva orticiana discutida en el capítulo dos. Esto es, que rechaza el

diferenciada de su homóloga cotidiana, representa un quehacer humano o tipo de acción social.

En detalle el lector verá más adelante que la lengua ritual del culto Palo Monte designa y se refiere a un universo extra-lingüístico arbitrario cuyo fin de acción es regular y codificar prácticas socioculturales que dan sentido religioso a la vida de los practicantes de la palería. Las ceremonias y actos rituales del culto son, por tanto, la unidad sociolingüística de pertenencia a través de la cual se logra la transmisión de una tradición en la que la lengua actúa como herramienta de socialización socio-religiosa, así como constructor de sentido histórico y cultural tanto interna como externamente al culto. En este sentido, los remanentes bantúes que componen esta variedad lingüística invitan a reflexionar en el impacto comunicativo que los mismos proporcionan más allá del evento ritual. Esto es, al nivel estructural de la sociedad cubana. Aquí, el significado social de la variedad ritual Palo Monte otorga una realidad epistemológica alejada en tiempo y en espacio que se cristaliza en el pensar religioso del ciudadano cubano para incorporarse en la fábrica cultural del país.

Desde un punto de vista estrictamente discursivo, la lengua congo manifiesta unidades básicas indiciales de un paradigma intertextual. Esto es, interfases e interacciones que vive todo sistema transculturado como se observa en el siguiente saludo ceremonial[87] Palo Monte:

---

concepto aculturador de "lengua y/o cultura criolla," o mixta sin un origen puro, establecido desde el paradigma de superioridad cultural. Lo sincrético sugiere, contrariamente, una hibridación en donde los actores lingüísticos y sociales han superado su transculturación para devenir entes activos en la significación tanto social como cultural del nuevo sistema cultural emergente.

[87] El fragmento reproducido aquí fue recogido por la autora en su trabajo de campo en Cuba en el año 2004. El texto es parte del saludo ceremonial obligatorio al comienzo de toda ceremonia palera. Por tanto,

Participante	*Texto*	*Traducción*
baconfula:	[Tocando a la puerta del **munanso**]	[Tocando a la puerta de la casa-templo]
tata nganga:	¿**Kiniani**[88]?	¿Quién llama?
baconfula:	*Son* Lucero cambia mundo al pie de **entoto**[89] **baconfula** de la prenda.	Soy [la deidad] Lucero cambia mundo al pie de esta tierra [y] mayordomo de la prenda
tata nganga:	¿**Ki kuenda**[90] Lucero al **munanso**?	¿Por qué [quiere] entrar Lucero a la casa templo?
baconfula:	Traigo una palera.	Traigo una palera.
tata nganga:	¿**kindiambo**[91] la palera?	¿Qué quiere la palera?
baconfula:	Ser **moana nganga**[92] profesional, **kuenda** a la prenda y *etá* **bacheche**[93].	Ser madre de prenda profesional, quiere entrar, tener prenda y estar fuerte y lista para trabajar.
tata nganga:	¡**Kuenda**! ¡Licencia!.	¡Entra! ¡Tienes el permiso!

El pasado de contacto se observa en el texto ritual sincrético cubano a través de tres importantes interfases lingüísticas:

a. **Los remanentes bantúes**[94] (o africanismos), que reproduzco en letra negrilla.

---

contiene algunas fórmulas y remanentes bantúes fijos con variaciones de nombres y/o bozalimos que dependen de la situación comunicativa y sus hablantes.

[88] (<kik. nki + <kik. nani) FGS: 69 "nki: ¿qué? (pronombre relativo)." FG: 63 "nani: ¿quién?; zina diaku keti nani?: ¿cuál es tu nombre?"

[89] (<kik. ntóto) FGS: 70 "tierra, terreno, parte superior del terreno, país, etc." FG: 62 "tierra, cementerio." VA: 98 "tierra, cementerio."

[90] (<kik. kwènda) FGS: 63 "ir, caminar, acercarse, dirigirse, avanzar, volver, etc." FG: 64 "ir, irse." VA: 115 "irse, ir, entrar, salir."

[91] (<kik. nki + dy-àmbu) FGS: 69 "¿qué? (pronombre relativo) + palabra, cosa, asunto." FG: 63 "¿quién es?, ¿qué motivo?, ¿qué asunto?" VA: 117 "¡buenas!, ¿qué hay?, ¿cómo está?"

[92] (<kik. mwána + ngánga) FGS: 49 "hijo,-a; niño,-a; descendiente, etc. + médico, adivino, curandero, hombre experto, etc." FG: 66 "mujer, niño, hijo, muchacho, hija, muchacha."

[93] (<kik. mucheche) FG: 56 "niño pequeño, estar en forma, listo para trabajar." FGS: 58 "fuerte, saludable, agradable, tremendo, con mucho ánimo."

b. **Los bozalismos**, que reproduzco en letra itálica.

c. **El español cubano**, que reproduzco en letra cursiva.

En lo que respecta a los remanentes bantúes, el saludo ceremonial contiene fórmulas fijas tales como: **kiniani**, **kindiambo** y **kuenda** que, en general, las escuché en la mayoría de los munansos que visité.[95] Como explicaré en profundidad en el capítulo de análisis, los paleros reconocen estas fórmulas como su lengua ritual y es, sobre la base de éstas y otros remanentes que forman parte de su jerga religiosa, que los practicantes interactúan en su situación comunicativa socio-religiosa, apropiándose, única y creativamente, de bozalismos y de su español cubano. Así, las interfases lingüísticas de la lengua congo logran superar las barreras del contacto para devenir un único sistema simbólico ritual no sólo de comunicación religiosa entendida desde la perspectiva del evento comunicativo, más también de continuidad cultural africana bantú a través de un discurso que, en suelo cubano, evoca previos contextos culturales, sociales y lingüísticos de construcción e interpretación histórica.

4.6 Conclusión

Definir una variedad lingüística ritual no es tarea fácil. Con este propósito, en este capítulo he delimitado las características, operatividad y funciones sociales de la misma a fin de acceder a una definición operacional aplicable al campo que me compete: el habla ritual congo o lengua religiosa del culto cubano Palo Monte-Mayombe.

---

[94] Es importante tener presente que los remanentes del kikongo en el habla ritual Palo Monte se han conservado de generación en generación, mas siguiendo la regla de la fonética española en su variante cubana (Valdés Valdés Acosta, 2002; Córdova, 2005).

[95] Desde un punto de vista sociolingüístico netamente varacionista, es importante aclarar que estas fórmulas fijas actúan como variables semánticas. Su uso muestra variaciones de significado debido a factores extra-lingüísticos que, en su mayoría, responden a la evolución étnica y generacional del culto.

Sobre la base de una dialéctica entre sus principales enfoques de investigación, entre ellos el análisis de discursos y el de eventos comunicativos, expuse al lector a líneas teóricas que, a mi entender, se fundan en las propias caracterizaciones de una lengua ritual. Esto es, en términos constructivistas, que más que la fundación teórica en la que sus análisis tienen sentido, son las características de una lengua ritual lo que le da sentido a sus principios de análisis. Esta idea y el proceso de construcción de la misma son importantes, puesto que me permiten evaluar no únicamente el contexto de acción en que la lengua congo se halla inmersa, sino que la historia del contacto cultural que aún se aprecia en su corpus ritual.

Los principales apartados que me llevaron a la construcción de una caracterización de lengua y/o lenguaje ritual fueron los siguientes:

1. **El análisis del discurso.** Corriente aparecida en década del setenta cuyo análisis se caracteriza por el empleo de conceptos propios de la lingüística. Su metodología procede aislando unidades del discursos para estudiar su combinación y funcionamiento en secuencias que dan lugar a discursos coherentes. Este análisis estudia la lengua ritual desde los propios tipos de habla o discursos que en ella se origina (poemas, mitos, leyendas, proverbios, adivinanzas, oraciones, rogativas, escritos). Se trata de correlacionar expresiones lingüísticas con representaciones socio-culturales altamente significativas para el grupo y/o comunidad estudiados.

El análisis del discurso asume que la lengua de comunicación ritual está compuesta de discursos que, a través de cánones de interpretación establecidos, se transmite no tanto a través de los textos mismos sino a través de los procedimientos usados por los actores verbales y la audiencia, a fin de producir y comprender los discursos. Así, la apropiación

del discurso se hace esencial para construir el significado social de la lengua. Sin embargo, este análisis también sugiere que los cánones de interpretación establecidos de la lengua ritual no son contextualmente rígidos. La lengua ritual, así comprendida, brinda la posibilidad de hacer referencias alejadas en tiempo y espacio.

1.1 El análisis del discurso intertextual. A través de la apropiación y la transmisión de un código especializado de comunicación ritual se evocan previos contextos culturales, sociales y lingüísticos de construcción e interpretación histórica. De esta forma, la lengua ritual deviene intertextual; esto es, su código es dialógico, polifónico, heteroglósico o de voces múltiples, cuyos actores verbales invocan memorias históricas, socio-culturales y lingüísticas de un origen de tiempos de antaño. Comprender la lengua ritual desde un enfoque intertextual significa tratar de explicar el paradigma intertextual que vive todo sistema en contacto, o sea, comprender la transformación implícita en toda interfase e interacción de sistemas independientes.

1.1.2 El análisis de texto. Muy relacionado con el análisis anterior se halla la investigación de los textos derivada de los estudios culturales. Desde esta perspectiva, la lengua ritual se concibe como un texto de construcción de significados. En las prácticas rituales, las dimensiones verbal, musical, visual y estética componen la experiencia comunicativa como un todo. Así, este enfoque de investigación comprende la práctica de interacción ritual como un proceso comunicativo, y la lengua ritual como uno de sus textos de significación.

2. El análisis de eventos comunicativos. Es una unidad de análisis cuyos elementos se utilizan con un mismo propósito a fin de trata un tema determinado. Sus procesos de comunicación están gobernados por una serie de reglas y normas que

caracterizan su naturaleza performativa. De esta manera, analizar una lengua ritual como un evento comunicativo significa considerar el papel que desempeña dicha lengua en una circunstancia comunicativa específica.

Los estudiosos interesados en comprender lo que se dice a través de expresiones lingüísticas (enunciados, palabras, morfemas, rasgos prosódicos y para-lingüísticos), deben partir del supuesto que éstas son herramientas de transmisión de significado construido desde las conexiones que el habla contribuye a crear dentro de sí misma y a través de contextos. En este sentido, el análisis del mensaje verbal en un evento comunicativo permite conocer una gran parte de la estructura social del grupo y/o comunidad en estudio.

A diferencia del análisis de discursos, cuya preocupación se centra principalmente en el código lingüístico, el análisis de eventos comunicativos toma la unidad social como punto de partida, en la cual se desarrolla el habla. Así, el mensaje verbal deja de ser una unidad lingüística propiamente tal para convertirse en una unidad sociolingüística y cultural.

2.1 El análisis del lenguaje como herramienta de socialización. La adquisición de una lengua ritual, y de cualquier variedad lingüística en general, no es sólo un objeto de interacción verbal entre quien enseña y quien aprende, sino además un instrumento de socialización. Los eventos comunicativos son unidades sociolingüísticas que contribuyen enormemente a la construcción de significado por el lenguaje y hacia éste. Así, la lengua ritual, como acto ritual, es transformadora de sus usuarios en seres sociales dentro de su unidad de pertenencia socio-cultural. De ahí que la lengua y/o

lenguaje de comunicación ritual, además de estudiarse como evento comunicativo, también puedan analizarse desde la perspectiva de la socialización por el lenguaje.

Sobre la base de una lectura dialéctica entre los anteriores enfoques de análisis, logré definir a la lengua ritual como un sistema de significación socio-cultural convencional, configurado a través de un código deliberadamente articulado y especializado, cuyas unidades y/o expresiones lingüísticas dan sentido a la experiencia ritual, inscribiendo así, a través del lenguaje y desde éste, tanto las formas simbólicas y de representación de un universo extra-lingüístico como la experiencia histórica e imaginaria de un grupo y/o comunidad. De esta forma, sus posibilidades de comunicación no se encuentran restringidas a los propios elementos del evento ritual, sino, también, a situaciones alejadas en tiempo y en espacio. Por lo tanto, su naturaleza es creativa y reflexiva. La primera deviene imperantemente necesaria para la traducción e interpretación de otros sistemas de comunicación. La segunda toma en consideración las características del propio lenguaje, cuya pertenencia al grupo se hace esencial para la socialización de sus miembros.

En lo que concierne al habla congo cubana, específicamente desde su perspectiva histórica, expliqué que la transculturación masiva en Cuba no logró despojar a la lengua española de su función generadora de la nación. Por tanto, en Cuba, el uso de la lengua congo no se extendió más allá del campo de acción ceremonial mágico-religioso conformando, así, un grupo cultual cuya identidad y objetivos socio-religiosos se establecen y recrean desde y a través de una lengua diferenciada de su homóloga de uso nacional. Su unidad socio-ritual, por tanto, ha quedado definida para el lector en este capítulo, sugiriendo una caracterización de lengua ritual cuyo carácter operacional

permite un análisis desde diferentes perspectivas a fin de captar a profundidad la singularidad de la experiencia humana a través del lenguaje.

5.0 Planteamiento epistemológico y metodológico de la investigación

5.1 Introducción

Este capítulo cumple con la finalidad de representar el proceso metodológico que me permitió guiar y orientar de manera más precisa mi investigación. Adecuado al problema de investigación y objeto de estudio que me competen, el diseño metodológico que presentaré está al servicio del conocimiento a fin de vehiculizarlo efectiva y creativamente. Por tanto, mis decisiones metodológicas no pretenden constituir el estatuto de objetividad de la investigación, sino entregar la información sobre los procedimientos de producción del conocimiento, de modo de permitir la reproducción de los resultados y contribuir tanto a validaciones teóricas posibles como al estudio multidisciplinario de la convergencia cultural.

En esta investigación, hablar de metodología también implica explicar las líneas epistemológicas y disciplinarias que nutren y orientan el diseño de estudio. En consecuencia, tanto la primera como la segunda sección exponen al lector a una discusión informativa sobre las consideraciones epistemológicas y las perspectivas, tanto teóricas como disciplinarias necesarias, para arribar a un entendimiento adecuado del proceso y desarrollo del presente texto académico. La tercera sección presenta las consideraciones metodológicas y el diseño metodológico en sí. Este último se ramifica de la tercera sección para explicar en detalle a) la formulación de hipótesis, b) las limitaciones etnográficas, c) la población de estudio y la selección de la muestra, d) las técnicas y herramientas de recolección de datos, e) el tratamiento de la información y, f) la validez y la confiabilidad del estudio.

Como conclusión ofrezco al lector un bosquejo informativo sobre la logística metodológica que ciñe a esta investigación. Mi objetivo es facilitar la lectura y la comprensión, no únicamente de este capítulo, sino que de todo el presente texto científico, el cual, de alguna forma u otra, se ha hecho posible a través del proceso metodológico. Así, la conclusión de este capítulo se presenta como una herramienta disponible para facilitar la comprensión de la representación de la información de manera eficaz y placentera.

5.2 Consideraciones epistemológicas

En esta investigación se asume al constructivismo como un marco meta-teórico. Esto es, como la perspectiva epistemológica que orienta el entendimiento y la aplicación del marco teórico sobre el sincretismo, así como también todo el quehacer etnográfico, metodológico y analítico de este trabajo.

El conocimiento constructivista no aspira a generar verdades últimas ni mucho menos verdades universalistas (Piaget, 1984). Esencialmente, busca encontrar posibilidades, productividades y fertilidades explicativas a fin de alcanzar una mayor perspectiva dimensional sobre el problema de estudio. En tanto construcción, el conocimiento que entrego en esta investigación es un producto determinado por las prácticas, condiciones de trabajo, opciones metodológicas, concepciones epistemológicas, perspectivas teóricas y tendencias disciplinarias que, en su conjunto, han orientado el curso y la producción del trabajo. En este sentido, resulta importante resaltar que las prácticas lingüísticas son un problema de conocimiento con el cual la autora se identifica. En torno a esto, es fundamental consignar mi afiliación al campo de la antropología y su corriente

interpretativa acerca del lenguaje y de la comunicación. Esta corriente, como explica Moulian (2002), "se caracteriza por concebir el proceso de investigación como un trabajo de producción de textos sobre otros textos: los discursos de los informantes, su acción y los escenarios donde se mueven" (55). Mas también al campo de los estudios culturales que conciben como textos todos aquellos elementos de expresión que componen las diferentes manifestaciones culturales, entre ellas, el lenguaje (ver Van Dijk, 1989). Esta investigación, entonces, se trata de un trabajo de construcción y reconstrucción del sentido de la experiencia humana motivado, no únicamente por una preocupación científica sobre las prácticas culturales de grupos humanos, sino que, además, por un interés estético en la fabricación de la cultura y su inferencia en identidades nacionales.

Geertz (1989) plantea que la perspectiva interpretativa es un trabajo de autor en el que el investigador no sólo escribe, sino que define el problema, conduce la búsqueda de evidencia, organiza e interpreta los datos y, finalmente, representa la información esperando que el trabajo se deje leer, ojalá, con gusto. Desde esta línea de pensamiento, mi estrategia de escritura no pretende recrear la total complejidad de lo real en el espacio lineal del discurso escrito, sino que aspira a representar el conocimiento logrado de manera eficaz. Así, a pesar que esta obra se enmarca y existe desde un discurso de carácter científico, es también un trabajo reflexivo, tanto de lectura como de escritura.

Concuerdo con Zimmerman (2004) y su aserción de que el constructivismo visualiza toda disciplina científica como una construcción. Por tanto, el objeto científico enfocado desde una disciplina científica también es una construcción. Esto no significa que sea una imaginación fortuita, sino que, como explica el estudioso "el pensamiento humano delimita, agrega, transforma el objeto (postulado) de la percepción según su capacidad

perceptiva y cognitiva y según su interés individual y social" (2). De esta forma, el constructivismo presenta una profunda base epistemológica que destaca el carácter relativo de la construcción. Este carácter relativo no debe entenderse desde el relativismo, el cual consagra cualquier punto de vista como equivalente a otro. Mas tampoco desde el pragmatismo, el que se desinteresa por el valor de la verdad. El carácter relativo del constructivismo descansa en su intento de rechazar restricciones dogmáticas sobre la realidad u objeto percibido y, principalmente, se fundamenta en la aceptación de parcialidades.

Esta investigación, desde la selección del objeto de estudio hasta las modalidades metodológicas y de representación tanto etnográficas como de análisis, se encuentra compendiada por las perspectivas disciplinarias, teóricas y meta-teóricas que inspiran e interesan a su autora. Por tanto, sobre la base de las coordenadas epistemológicas expuestas en esta sección, espero que el lector arribe a una comprensión adecuada del proceso, desarrollo y reproducción de mi trabajo.

5.3 Perspectivas teóricas y tendencias disciplinarias

Jourdan (1991) explica que los estudios en humanidades y ciencias sociales se han visto afectados por una nueva concepción de formación social que pone al individuo al centro de las relaciones sociales. Según la estudiosa, esta nueva concepción de orden social "[stresses] the dialogic, contextual, and fluid nature of individual and collective praxis and agency (189). Esto significa, por un lado, que el estudio de los seres humanos y sus formas de interacción no es una teoría de introspección que escape a la acción social

colectiva. Por otro lado, demuestra la interdisciplinariedad contemporánea del estudio del hombre y de la mujer.

Aunque el estudio de las prácticas lingüísticas, así como el de cualquier otra práctica humana, depende de las inclinaciones teóricas de sus investigadores, es innegable el hallazgo empírico que las formas lingüísticas, y otras expresiones de lenguaje, pertenecen al reino de la vida del hombre. Ellas son parte de sus intercambios socioculturales en la medida que dan sentido a la vida. Por lo tanto, parto del principio teórico que las prácticas lingüísticas importan, significan, y posibilitan la construcción y conexión de representaciones del mundo y con el mundo. Estamos pues, frente a una actividad que desempeña un papel fundamental en la cultura, la cual se construye a través de prácticas culturales a fin de objetivar el significado de la experiencia humana.

La ciencia social que entiende al lenguaje como una práctica cultural es la antropología lingüística.[96] Foley (1997) sugiere que la cultura,

> "[I]s that transgenerational domain of practices through which human organisms in a social system communicate with each other. These practices may be verbal or non-verbal, but they must be communicative in the sense that they occur as part of ongoing histories of social structure coupling and contribute to the viability to continued coupling. It is through their effectiveness in continuing the viability of social structured coupling that we can describe these practices as meaningful." (14)

Sugerir que las prácticas culturales son un vehículo social de comunicación es entender la cultura como un sistema de comunicación y, por lo tanto, de signos. Mas sugerir su transgeneracionalidad es considerar que sus significados presentes son, también, una voz

[96] Disciplina también conocida como lingüística antropológica. No obstante, es importante aclarar que el estudio del lenguaje desde la antropología difiere significativamente del estudio del lenguaje desde la lingüística. La fundamental diferencia es la manera de concebir al lenguaje, el cual, desde la antropología, es un recurso de la cultura y una estrategia simbólica de representación de mundos tanto posibles como reales (ver Duranti, 2000). Por otro lado, es la facultad del lenguaje más que el lenguaje en sí mismo y su rol en la vida social del ser humano lo que constituye el interés de estudio de la lingüística.

del pasado, o como diría Foley (1997) "...an historically contingent network of signs, a linking of meanings with their outwardly expressed forms" (15). Indistintamente al tipo de acontecimiento histórico, esta perspectiva considera la habilidad humana de establecer relaciones simbólicas a través de prácticas culturales a fin de comunicar, construir, proyectar y dar sentido a estos acontecimientos.

El que la antropología lingüística considere el lenguaje como una práctica cultural señala la importancia que esta disciplina otorga al concepto de cultura, el cual demarca gran distancia entre los métodos y objetivos teóricos de otras ciencias sociales que estudian fenómenos de contacto sociocultural y lingüístico (Duranti 2000: 36). Los estudios culturales también consignan gran importancia a la cultura como una serie de prácticas comprendidas como formas en que las personas hacen determinadas cosas (Sardar y Van Loon, 2005). Por ejemplo, en el estudio de las prácticas lingüísticas que, a su vez, son prácticas culturales,[97] el hacer algo a través del lenguaje significa que las palabras pueden verse como acciones, las cuales, son una importante unidad de análisis para el estudio social, político y/o cultural del lenguaje en la vida de grupos humanos.

En esta investigación, comprender la lengua en la cultura significa ir más allá de la perspectiva sistémica de la lingüística del contacto, la cual tiende a concluir espacios y/o entidades lingüístico-comunicativos en lenguas vencedoras y lenguas vencidas. En el espacio religioso transculturado que me compete, se asume la convergencia sistémica

[97] Afirmar que la lengua es también una práctica de la cultura es afiliarme al proyecto sociolingüístico respecto a una lingüística socialmente orientada. Esto es, que la lengua no es un sistema autónomo como lo proponen los estructuralistas y generativistas, mas tampoco un sistema arbitrario de clasificación del mundo como lo postularon Franz Boas y sus discípulos Sapir y Whorf, cuya idea de cultura, más que nada, fue un concepto mental o psicológico. Estudiar el lenguaje en la cultura implica aceptar que la lengua no es únicamente un proceso y un producto histórico, sino que también un recurso humano. Es decir, una herramienta para hacer cultura y vivir en sociedades de constante cambio.

como un proceso producido a través de la capacidad interpretativa de los actores sociales en relación a una variedad de materiales simbólicos posibles de distinto origen.

En tanto las consideraciones epistemológicas y las perspectivas teóricas y disciplinarias expuestas con anterioridad ciñen la construcción de este trabajo, la metodología, la cual explicaré en los siguientes apartados, no pretende constituir el estatuto de objetividad de la investigación, sino entregar la información sobre los procedimientos de producción del conocimiento, de modo de permitir la reproducción de los resultados y contribuir tanto a validaciones teóricas posibles como al estudio multidisciplinario de la convergencia cultural.

5.4 Consideraciones metodológicas

El estudio de la articulación del sincretismo desde el habla ritual del culto cubano Palo Monte-Mayombe presenta, no únicamente una importancia teórica sino que también social. Esto significa que el problema de estudio se cuestiona desde la indagación empírica en los propios contextos naturales donde se percibe el fenómeno. Por tanto, el interés contextual del habla congo que caracteriza a esta investigación a fin de generar una teoría aplicada del sincretismo necesita de un método social de la investigación lingüística.

Tanto el estudio antropológico del lenguaje como la sociolingüística etnográfica delimitan casos de estudio donde el lenguaje puede estudiarse contextual y émicamente. Tales espacios etnográficos permiten no únicamente describir escenarios del habla, sino que "condiciones y funciones de los patrones manifiestos en el repertorio de las formas de habla de las comunidades lingüísticas" (Hill y Hill, 1999: 75). Con esto en mente, la

investigación presenta dos métodos de investigación que se relacionan entre sí en materia de aproximación a la dimensión simbólica del lenguaje ritual Palo Monte-Mayombe: a) el método de evento de habla (Gumperz y Hymes, 1986) como estrategia global para la descripción de las etnografías de habla ritual obtenidas en los casos ceremoniales y, b) el método del análisis del discurso intertextual o translingüístico (Bakhtin, 1996) como estrategia de acceso a las unidades de análisis y de información donde se manifiesta el problema de investigación. En mi trabajo, la unidad de análisis es la apropiación de las oposiciones lingüísticas entre el español cubano y los remanentes africanos que convergen en la lengua ritual congo sobre la base del valor simbólico émico de estos enunciados. Desde una perspectiva translingüística, los llamados préstamos entendidos desde la lingüística estricta no son simples palabras referenciales fijas, sino que tienen un peso metafórico fundamentado en las cargas ideológicas tanto sociales como culturales que subsisten en una comunidad de habla. La unidad de apropiación del lenguaje, la cual es contextual y, por tanto, existe primero y antes que nada en su actuación, me permite abordar la dimensión simbólica que subyace en las oposiciones importantes de la lengua congo. Su articulación constituye el interés específico de este trabajo, en tanto me proporciona una vía explicativa para mi problema de investigación: la operatividad del sincretismo.

En esta investigación, las unidades de análisis no son posibles sin las unidades de información. La unidad de información es la fuente informativa que permite el conocimiento de las unidades de análisis (Raczynski y Serrano, 1985). En el caso que me compete, son los tatas y madres nganga quienes no únicamente son los productores de los textos rituales, sino que también los conductores de la actuación ritual. Es a través de la

acción ritual, en tanto performativa, que se manifiestan los procesos de construcción de significado de la llamada habla congo. Por ello, y a medida de asegurar la viabilidad de mi investigación, las unidades de información también son directamente interrogadas a través de técnicas de recolección de datos que median el acceso a mi objeto de estudio. Consecuentemente, el escenario ritual o ceremonia donde se mueven los actores rituales también es aquí considerado como una unidad de información, puesto que allí se muestran importantes elementos sociales y culturales a los cuales la lengua hace referencia.

5.4.1 Hipótesis

En esta investigación, el trabajo de elaboración de hipótesis corresponde a lo que Glaser y Strauss (1999) denominan "teoría desde la base," cuya característica fundamental es la formulación inductiva de teorías y/o hipótesis sobre la base de los datos generados en la investigación (237). Esto significa que tanto el planteamiento de sincretismo en tanto problema de conocimiento teórico y social como la elaboración de las hipótesis se originan en la experiencia de campo etnográfica. Así, las hipótesis que formulo surgen como un intento de explicar y operativizar el fenómeno de sincretismo que describen los datos lingüísticos. Consecuentemente, mi hipótesis de base es que el sincretismo, comprendido desde el paradigma explicativo de la transculturación del etnólogo cubano Fernando Ortiz, no supone un tipo de hibridez estática y fija entre oposiciones gramaticales entre códigos sistémicos de distinto origen, sino que un proceso de fabricación y un producto por definir sobre la base de la interpretación émica a estas oposiciones. Mi hipótesis de trabajo, por tanto, es que la operatividad del concepto del

sincretismo religioso afrocubano descansa en las dinámicas de interpretación de significados de sus textos rituales, los cuales, a su vez, emergen de la apropiación, actuación y transformación que de los mismos hacen sus hablantes o agentes socio-religiosos.

5.4.2 Limitaciones etnográficas

La investigación de la lengua ritual Palo Monte-Mayombe, así como el sincretismo cultural que los caracteriza, presenta una particular complejidad por el carácter oculto y reservado del culto. La mayoría de los tatas y madres nganga afirman que la garantía de su trabajo está en el secreto de sus prácticas. Por tanto, muchos son reticentes en entregar sus conocimientos. Aquéllos, quienes estuvieron dispuestos en compartir conmigo sus creencias y prácticas paleras, no fueron menos reacios en dejar que yo les entrevistara o les observara y participara en sus ceremonias rituales. Para muchos, yo representaba un peligro para el carácter secreto de sus ritos que, más allá de ser el vínculo visible de sus creencias mágico-religiosas, son deliberadamente usados como herramientas de acción, ya sea para bien o para mal. Además, yo también sugería un conflicto de confiabilidad con quienes asisten a los jefes de munanso(s) por ayuda. El iniciarse en esta religión, o simplemente necesitar ser la razón de la realización de una ceremonia ritual específica, generalmente es consecuencia de algún problema grave o serio que compromete no únicamente la integridad física o emocional del consultante, sino que también su honradez social. Así, hablar de su situación supone revelar aspectos íntimos de su existencia y, el asistirse con un palero, implica, al mismo tiempo, conocer ciertos

aspectos ocultos de la religión. Por eso muchos tatas y madres nganga aceptan ciertos trabajos siempre y cuando exista plena discreción por parte del consultante.

Los investigadores cuyos estudios implican a individuos tienen la obligación de garantizar la integridad, dignidad y bienestar socio-cultural de los colaboradores. Así se hizo en este trabajo (ver apéndice A) al comienzo de cualquier entrevista u observación. Un documento de este tipo, sin embargo, no es suficiente para alivianar las sospechas sobre las intenciones de quien pregunta. Por esto, fue necesario ganarme la confianza de los actores socio-religiosos y persuadirlos de la importancia de mi investigación. Vencer la resistencia de algunos de mis colaboradores paleros demandó una significativa cantidad de tiempo y, en algunos casos, fue imposible lograrlo. De allí que fue necesario usar diversas estrategias y herramientas de investigación ya que, en el caso que no se me permitió filmar, por ejemplo, usé una modalidad de recolección de datos alternativo a fin de aprovechar la oportunidad de lo posible en una investigación etnográfica cualitativa limitada en tiempo y en acceso.

5.4.3 Población de estudio y selección de la muestra

Como expliqué en el capítulo tres, es muy probable que el sistema religioso cubano Palo Monte-Mayombe se haya formado y cristalizado durante el siglo XIX—período coincidente con el florecimiento de la industria azucarera cubana que resultó en el incremento de la mano de obra esclava venida del Bajo Congo. Debido a la expansión de la industria desde el centro de la isla hacia otras regiones, es también muy factible que el culto se haya expandido con ella, creándose, así, variantes del fenómeno acorde a las características de sus zonas de asentamiento. Por tanto, a pesar que la Cuba actual acuña

por razones históricas una mayor concentración de practicantes de la palería en La Habana, Matanza, Pinar del Río y en la zona central de Cuba, también se han computado grupos en la parte oriental del país (Vinueza, 1987; Guanche, 1996).

Debido a mi contacto directo con la Universidad de Holguín Oscar Lucero Moya en Holguín, Cuba, el trabajo de campo de esta investigación se realizó principalmente en Holguín entre los meses de enero y octubre del año 2004 (ver mapa 3, capítulo 3). El muestreo de los colaboradores paleros es intencional y no aleatorio. Es decir, está dirigido a aquellos paleros que se consideran con más experiencia, conocimiento y tiempo en las prácticas de la religión. La entrada al trabajo de campo con la palería fue proporcionada por el Dr. Oscar Barzaga Sablón, profesor titular en estudios culturales del departamento de filosofía y marxismo en la Universidad de Holguín. El Dr. Barzaga Sablón había trabajado anteriormente con Rosell Domínguez Ricardo,[98] tata nganga holguinero de alto estatus religioso en la ciudad. El Sr. Domínguez Ricardo, cuyo nombre en palo es Sarabanda Siete Rayos Jiqui Moncó,[99] devino, no únicamente mi contacto con otros importantes mayomberos, sino que también un valioso colaborador y asesor en materias del culto. Así, sobre la base del criterio de colaboradores buscados explicado anteriormente, fui accediendo a paleros a través de la técnica de la bola de nieve, cuyo objetivo es lograr acceso a un agente particular por referencia de otro (Wasserman y Faust, 1994).

Tanto la bibliografía consultada como los mismos colaboradores paleros en Holguín coincidieron en que la zona occidental de Cuba era la cuna de la palería. A manera de

---

[98] Ver nota al pie 101.

[99] Para una excelente discusión sobre la formación de los nombres de palo en la religión Palo Monte-Mayombe, consultar la segunda parte del libro de Fuentes Guerra y Schwegler (2005) "Lengua y ritos del Palo Monte Mayombe: dioses cubanos y sus fuentes africanas."

asegurar la estabilidad de los datos obtenidos en Holguín, extendí entonces mi trabajo de campo etnográfico a las ciudades de La Habana y Mantazas, accediendo también a los colaboradores paleros de esta zona a través de la técnica de la bola de nieve. Este diseño de investigación, además, sirvió para aumentar los niveles de representatividad de la investigación, puesto que permite una triangulación del fenómeno en base al variable espacio.

La investigación presenta así una muestra de selección de once etnografías de habla obtenidas de ocho casos ceremoniales de palería. Tanto las etnografías de habla como los casos ceremoniales fueron escogidos de un corpus más amplio de un total de trece casos etnográficos recopilados. El material ha sido seleccionado en base a criterios teóricos y metodológicos. Teóricos porque se ha atendido a la capacidad de los elementos que articulan el concepto teórico del sincretismo. Metodológicos, porque he incorporado distintas etnografías de habla ritual del culto a fin de aumentar la representatividad de la muestra. Fueron cuarenta y uno los paleros entrevistados[100] quienes, en todos los casos, fueron informados del objetivo de mi investigación y fueron asegurados del anonimato, confidencialidad y privacidad de su identidad, excepto en los casos de expresa autorización del participante como se expresa en el apéndice A. No obstante, a esta opción, la cual fue seleccionada por varios de mis colaboradores, en esta disertación se optará por la garantía del anonimato con todos mis colaboradores a fin de asegurar su privacidad e integridad cultural.[101]

---

[100] Véase el apéndice C para una lista de los paleros colaboradores entrevistados.

[101] Debido al importante rol de asesor, tanto en materias del culto Palo Monte-Mayombe como en la entrada al campo etnográfico, el colaborador Rosell Domínguez Ricardo, bajo autorización esplícita, es el único palero cuyo nombre real se cita en esta tesis.

5.4.4 Técnicas y herramientas de investigación

Tanto la naturaleza ontológica de mi problema de investigación como las perspectivas epistemológicas y disciplinarias que abordan mi objeto de estudio han incidido en mis decisiones metodológicas. Al igual que en el estudio de casos donde la lengua es el objeto de estudio, los escenarios de etnografías del habla pueden ser cubiertos por medio de múltiples técnicas de recolección de datos, así como también de una selección de alternativas metodológicas adecuadas al contexto donde se manifiesta el problema y el objeto de estudio (Moulian, 2002). Así, el estudiar la lengua como casos o etnografías de habla supone la búsqueda de fuentes de información de diversa naturaleza y la consecuente selección de las técnicas más adecuadas para acceder a ellas, considerando, indudablemente, las condiciones de trabajo etnográficas. No obstante, en términos generales, las principales técnicas y herramientas de recolección de datos empleadas en este trabajo fueron las siguientes:

a. **Observación participante.** Se trata de la realización de observaciones mediante la participación del investigador o investigadora en los eventos que estudia. En el caso que me compete hice uso de esta técnica mientras participé en las ceremonias rituales del culto Palo Monte-Mayombe a fin de familiarizarme no únicamente con la estructura semiótica del ritual, sino que, y fundamentalmente, con los aspectos extra-lingüísticos a los cuales el uso de la lengua congo sugirió hacer referencia tanto referencial como ideológica.

b. **Observación dirigida.** Consiste en el registro de observaciones orientadas a la descripción del contexto, las condiciones y, en general, a la caracterización de escenarios donde ocurren los casos. En mi investigación, la observación dirigida

constituye la técnica para describir funciones de los patrones manifiestos en el repertorio ritual de las formas de habla en los actos ceremoniales de la palería.

c. **Entrevista en profundidad e historias de vida.** Según Moulian (2002), la entrevista a profundidad implica "una serie de encuentros cara a cara entre el investigador y sus informantes, dirigidos a la comprensión de las experiencias o situaciones de vida desde la perspectiva de los entrevistados, tal como las expresan en sus propias palabras" (61). Así ha ocurrido en este trabajo, donde mis colaboradores recibieron un tipo de entrevista cualitativa y abierta (ver apéndice B), mas orientada por los objetivos específicos de mi investigación. Todas las entrevistas fueron realizadas en las viviendas y/o munanso(s) de los paleros. Su naturaleza cualitativa y abierta se justifica porque busca recoger lo máximo de información posible sobre la vida religiosa de los entrevistados, intentado reconstruir categorías émicas sobre sus creencias y sus prácticas culturales. A través de esta técnica, también obtuve datos personales de los paleros colaboradores, así como sus conocimientos y experiencias en el campo de la palería.

d. **Entrevista focalizada.** Como técnica auxiliar a la entrevista en profundidad, la entrevista focalizada alude a un tipo de entrevista abierta que recoge información específica para objetivos claramente delimitados. En mi trabajo, la he empleado para aclarar puntos confusos, confirmar datos recogidos y, fundamentalmente, para obtener más detalle sobre la manipulación de materiales simbólicos del español y de los remanentes africanos que son interpretados como un único texto ritual: la lengua congo. Además, esta técnica facilitó llenar vacíos de información cultural sobre el uso del lenguaje, como el carácter reservado, oculto y/o suprareal del acto lingüístico ritual de la palería.

e. **Grabación directa.** A pesar de las reconocidas limitaciones del uso de las herramientas tecnológicas en materias de estudios etnográficos (Duranti, 2000: 161-69), es indudable que el video y la grabadora tienen la ventaja de acceder a una dimensión temporal del objeto o problema de estudio que va más allá de nuestra destreza tanto analítica como memorial. Por tanto, las entrevistas también fueron grabadas en una máquina grabadora a fin de acceder y controlar la información de manera más precisa. En las ocasiones donde me fue permitido, las ceremonias rituales fueron grabadas, además, en una cámara de video. Con estas herramientas, tuve la oportunidad de estudiar una y otra vez cómo se gestionan los procesos de construcción de un habla ritual nutrida de un material simbólico de distintos sistemas culturales.

f. **Notas.** Esta herramienta permite captar la dimensión subjetiva que el investigador/a experimenta cuando presencia un evento de corte etnográfico. Esta experiencia personal no logra registrarse con ninguna herramienta tecnológica y, por tanto, puede enriquecer la descripción que no se logró capturar a través de las cintas magnéticas. Por otro lado, es una herramienta menos invasora que las máquinas grabadoras o las cámaras de video, las cuales, en muchas ocasiones, representan una amenaza para la estabilidad cultural de algunas comunidades. En este trabajo, esta herramienta constituye un documento informativo básico y espontáneo, sobre todo con aquello que no consideré en las entrevistas ni en las observaciones. Esta herramienta presenta, así, un doble movimiento: un trabajo de recolección de información y un escrutinio de validación de datos recogidos a través de las otras técnicas y herramientas de investigación usadas.

g. **Análisis de documentos.** Corresponde a la búsqueda de información relativa a la investigación en la documentación pública o privada disponible. Se trata de una técnica adecuada para complementar o corroborar los datos obtenidos de otras fuentes de evidencia. En mi trabajo, la misma es una técnica de corroboración teórica sobre el problema de conocimiento y de validación lingüístico-cultural sobre el objeto de estudio.

5.4.5 Tratamiento de la información

A fin de facilitar el procesamiento de la información recogida, los datos fueron identificados y clasificados considerando las fuentes de información y las técnicas de investigación aplicadas. Todas las entrevistas fueron transcritas y clasificadas en fichas de resumen a fin de organizar los contenidos temático-culturales obtenidos. Esto permitió un primer análisis cualitativo de cruce horizontal y vertical a fin de identificar y corroborar particularidades de interés teórico. Al mismo tiempo, facilitó un ejercicio comparativo y de triangulación entre la información obtenida de los tatas y madres nganga entrevistados.

El procedimiento de trabajo con la lengua congo implicó la transcripción de los textos rituales, tanto los obtenidos en las entrevistas, cuando fue posible, como los registrados con la técnica de la grabación directa en las observaciones participantes. Como explicaré en profundidad en el capítulo seis, la representación de la lengua ritual Palo Monte-Mayombe corresponde a una ortografía del español, incluyendo los remanentes bantúes que componen su corpus. Esto último se debe, principalmente, a que los paleros cubanos no son hablantes de lenguas africanas sino que de español. Por lo mismo, se suceden una serie de pérdidas de las relaciones gramaticales bantúes supeditas a la gramática del

español cubano (ver Valdés Valdés Acosta, 2002). Sin embargo, y sobre la base de importantes fuentes etimológicas que sugieren al kikongo como la matriz bantú principal entre los remanentes de origen africano en la lengua congo (Schwegler, 1998; Fuentes Guerra, 2002; Valdés Valdés Acosta, 2002; Fuentes Guerra y Schwegler, 2005), seguí algunos patrones ortográficos de esta lengua a fin de lograr a una consistencia estética para el lector. Así, el fonema **k** del kikongo se ha priorizado sobre los fonemas **q**, **k** y los segmentos fonológicos **ca**, **co** y **cu** del español, ya que en esta última lengua no existe diferencia semántica entre sus sonidos. Debido a la tradición oral de la lengua ritual congo, pude haberme tomado la libertad de usar intercambiadamente los anteriores sonidos del español para transcribir sus remanentes bantúes. Sin embargo, opté por una representación más consistente y más consecuente con el origen africano de su corpus lingüístico.

A fin de guiar la lectura de la información, la misma se despliega en dos direcciones: a) un trabajo narrativo-descriptivo orientado a representar las etnografías de habla ritual y, b) un trabajo de análisis del discurso ritual que destaca las dinámicas de construcción de significado de un texto intertextual interpretado como una única lengua: la lengua congo o lengua de palo. Ambas direcciones están relacionadas, en tanto la primera expone para la segunda los elementos característicos de los procesos de intervención ritual que facilitan la manipulación simbólica de lo español y de lo africano en la lengua congo. Así, la narración y el análisis presentan aquellas etnografías de habla paleras que mejor exponen los elementos que vializan la operatividad del concepto de sincretismo.

5.4.6 Validez y confiabilidad

En el estudio cualitativo del lenguaje y la cultura, las estrategias y técnicas de investigación también se emplean para incrementar la validez de la investigación. Esto significa que el investigador/a debe encontrar puntos de convergencia analítica sobre la base del uso de múltiples fuentes de evidencia a fin de asegurar la consistencia de los datos. En mi trabajo, ha habido una constante comparación multidirecional de la información recogida. Por ejemplo, los datos de las entrevistas han sido comparados con aquéllos de las observaciones para asegurar la estabilidad de los hallazgos teóricos. Lo mismo ha ocurrido entre las notas etnográficas y el análisis de documentos, permitiéndome, finalmente, una comparación multidireccional entre todas las técnicas y herramientas usadas a fin de identificar patrones similares y así verificar hallazgos. Por tanto, es la técnica de la triangulación la que he empleado para asegurar la validez y confiabilidad de los datos (ver Oppermann, 2000).

Con el propósito de aumentar la validez externa de mi trabajo, también he utilizado un diseño de investigación que incluye voces paleras fuera del ratio de Holguín. Esto propició la recolección de datos del mismo fenómeno pero en diferentes sitios. Así, el cruce o triangulación de datos se realizó considerando la variable espacio a fin de asegurar, una vez más, la estabilidad y validez de los datos, mas también de aumentar los niveles de representatividad de la investigación.

5.5 Conclusión

En este capítulo ha sido pivótalo entregarle al lector las coordenadas epistemológicas y disciplinarias que orientan la metodología de mi investigación. Además, ha sido

importante destacar que desde la selección del problema y del objeto de estudio hasta su forma de representación analítica y estética, esta investigación es el producto de líneas teóricas y meta-teóricas que inspiran a su autora, motivada por la importancia cultural, teórica, científica y social de este estudio. La investigación se ciñe así por la siguiente logística metodológica:

a. **El constructivismo como un marco meta-teórico**. Se trata de la perspectiva epistemológica que guía el entendimiento y la aplicación del marco teórico sobre el sincretismo, así como también todo el quehacer etnográfico, metodológico y analítico de este trabajo. Es, en sí, un trabajo de construcción y reconstrucción del sentido de la experiencia humana motivado por una preocupación tanto científica como estética. La finalidad es rechazar restricciones dogmáticas sobre las dinámicas de la cultura y aceptar sus parcialidades.

b. **El lenguaje como una práctica cultural.** Principio teórico para el estudio del lenguaje en donde la lengua se entiende no únicamente como un proceso y un producto histórico, sino que también como un recurso humano En esta investigación, comprender la lengua en la cultura significa ir más allá de la perspectiva sistémica de la lingüística del contacto, la cual reduce espacios lingüísticos a relaciones gramaticales. En el espacio transculturado que me compete, la convergencia en el lenguaje se asume como proceso producido desde y a través de la capacidad interpretativa de los actores sociales en relación a una variedad de materiales simbólicos posibles de distinto origen.

c. **El evento comunicativo y el análisis del discurso intertextual.** Se trata de los dos métodos de investigación usados en este estudio. Los dos se relacionan entre sí en materias de aproximación a la dimensión simbólica del lenguaje ritual congo. El primero

interfiere como estrategia global para la descripción estructural de las etnografías de habla ritual o situaciones comunicativas de naturaleza ceremonial. El segundo actúa como estrategia de acceso a las unidades de análisis y de información donde se manifiesta el sincretismo en tanto problema de conocimiento. En mi trabajo, la unidad de análisis es la apropiación de las oposiciones lingüísticas entre el español cubano y los remantes africanos que convergen en la lengua ritual congo, sobre la base del valor simbólico contextual de los enunciados. Por tanto, las unidades de información son los tatas y madres ngaga quienes no únicamente son productores de los textos rituales, sino que también los conductores de la actuación ritual. Consecuentemente, el escenario ritual también actúa aquí como unidad de información.

d. **Teoría desde la base.** Se trata del trabajo de elaboración de hipótesis, cuya característica fundamental es la formulación inductiva de teorías o hipótesis sobre la base de los datos generados en la investigación de campo. Así, tanto el planteamiento del sincretismo en tanto problema de conocimiento teórico y social como la elaboración de hipótesis se originaron en la experiencia de campo etnográfica. Consecuentemente, mi hipótesis de base es que el sincretismo, comprendido desde el paradigma explicativo de la transculturación del etnólogo cubano Fernando Ortiz, no supone un tipo de hibridez estática y fija entre oposiciones culturales de distinto origen, sino que un proceso de fabricación y un producto por definir sobre la base de la interpretación émica a estas oposiciones. Mi hipótesis de trabajo es que la operatividad del concepto del sincretismo religioso afrocubano descansa en las dinámicas de interpretación de significados de sus textos rituales, los cuales, a su vez, emergen de la apropiación, actuación y transformación que de los mismos hacen sus hablantes o agentes socio-religiosos. Ambas

proposiciones están íntimamente relacionadas en tanto la hipótesis de base constituye el soporte conceptual de la hipótesis de trabajo. Es a través de la constatación empírica de esta última que espero contribuir a la confirmación teórica de la primera.

e. **Etnografías de habla ceremonial**. Se refiere a la muestra de selección del corpus de mi investigación, las cuales fueron escogidas en base a criterios teóricos y metodológicos. Teóricos porque se ha atendido a la capacidad de los elementos que articulan el concepto teórico del sincretismo en la situación comunicativa ritual. Metodológicos, porque he incorporado distintas etnografías de habla ritual del culto Palo Monte- Mayombe a fin de asegurar la representatividad de la muestra.

f. **Técnicas y herramientas de recolección.** En tanto las etnografías de habla pueden ser cubiertas por medio de múltiples técnicas de recolección de datos, las principales formas empleadas en esta investigación fueron:

- La observación participante
- La observación dirigida
- La entrevista en profundidad e historias de vida
- La entrevista focalizada
- La grabación directa
- Las notas
- El análisis de documentos

g. **Tratamiento de la información y validación.** Alude al procesamiento de la información recogida y validada. En mi trabajo, los datos se manipularon a través de:

- La identificación
- La clasificación
- La transcripción
- La representación narrativa-descriptiva y analítica

- El cruce de información multidireccional o la triangulación

en donde la triangulación de datos y de espacios devino, además, la herramienta empleada para incrementar la validez de los datos y de los niveles de representatividad del estudio.

6.0 Lengua ritual y sincretismo

Corpus y análisis de datos

6.1 Introducción

El presente capítulo tiene como objetivo presentar y analizar la muestra de selección de etnografías de habla de la lengua congo recopiladas en mi trabajo de campo en Cuba durante el año 2004. Como expliqué en el capítulo cinco, esta muestra consta de once etnografías de habla obtenidas de ocho casos ceremoniales seleccionados de un número total de trece casos etnográficos recopilados. El número de paleros entrevistados se presenta en el apéndice C, el cual le asigna un número a cada colaborador. Este número tiene como finalidad ayudar al lector a identificar cada habla etnográfica con su tata y/o madre nganga hablante. Mas también cumple con el objetivo de proteger la integridad cultural de mis colaboradores y asegurar su anonimato a través del uso de la letra C (colaborador). Todas las etnografías de habla han sido transcritas tal y como se sucedieron en cada caso ceremonial. Lo mismo ocurre con las entrevistas transcritas seleccionadas, las cuales, además, van acompañadas de la fecha de entrevista. Tal como se hizo en el capítulo tres, la transcripción de la lengua congo presenta los remanentes bantúes en letra negrilla, el español en cursiva y el español bozalizado en letra itálica. Además, usa sus mismas fuentes directas del kikongo para las nomenclaturas etimológicas insertas al pie de página de aquellos elementos de evidente voz africana en la lengua congo.[102]

[102] En este capítulo únicamente se proporciona la nomenclatura etimológica de aquellos remanentes que no han sido citados durante el transcurso de esta tesis. En casos de importancia específica, le informo al lector del número de la nota al pie y la página de entrada si es necesario hacer referencia.

Como en el capítulo tres, el lector también tendrá que hacer referencia al número del colaborador en el apéndice C para las libretas de paleros citados.

Además de esta introducción, el capítulo se divide en cuatro secciones más de discusión. La primera sección introduce al lector a los principios codificadores del habla congo. Aquí se presenta la perspectiva émica de los paleros cubanos con relación a la voz en español y a la voz africana de su lengua ritual. El lector podrá así comprender las actitudes y las relaciones ideológicas que subyacen en el significado del enunciado de la lengua congo.

En la segunda sección se presenta la unidad básica para el estudio del análisis intertextual de la lengua. Específicamente se esboza el método bakhtiano de intertextualidad a fin de usarlo como guía para el análisis translingüístico o intertextual del discurso religioso de los tatas y madres ngangas hablantes seleccionados. El lector encontrará aquí una importante discusión de comparación entre la translingüística de M. M. Bakhtin y la transculturación de Fernando Ortiz. La tercera sección implica la transcripción de los textos rituales donde se presenta la lengua congo. Como expliqué en el capítulo cinco, la representación de los textos se despliega, por un lado, con un trabajo narrativo-descriptivo de los casos ceremoniales y, por otro lado, con un trabajo de análisis intertextual sobre la base explicativa de una única lengua, pero de códigos sistémicos de origen diferente. En tanto esta sección concretiza con hallazgos empíricos el esquema de su sección anterior, la misma se subdivide en tres secciones cada una con dos subsecciones.

Antes de presentar al lector con una lista de obras citadas, el capítulo finaliza con una importante sección de discusión sobre la articulación del sincretismo orticiano,

presentándose, así, no únicamente una fórmula operativa del concepto para el estudio de sistemas transculturados como es el caso del culto y la lengua Palo Monte-Mayombe, sino que validaciones a mis hipótesis y respuestas a mis preguntas investigativas.

6.2 Principios codificadores del habla congo

Los paleros cubanos dicen que en la religión Palo Monte-Mayombe se habla "palo" o "congo." El nombre "palo" hace alusión "al monte"[103] representado en los palos de plantas y árboles que provee la naturaleza, mientras que el nombre "congo" representa al África y a los elementos culturales y geográficos de este continente transculturados en Cuba. Esencialmente, sin embargo, referirse al "habla en palo" o "en congo" es, para los mayomberos cubanos, aquella forma de expresión oral que simboliza la voz de una práctica cultural depositaria de una creencia y mitología africana tradicional.

Una pregunta central sobre el habla ritual del culto Palo Monte-Mayombe hecha a los paleros colaboradores en la entrevista fue acerca de la importancia de hablar la lengua palo en sus ceremonias. Sin excepción, y como se puede observar en las siguientes transcripciones de la entrevista realizada, todos los tatas y madres nganga o nkisi entrevistados expresaron que su lenguaje ceremonial no únicamente es ancestral debido a su origen africano, sino también sagrado puesto que en él subyacen los secretos de la religión transmitidos por los ya idos.

C1 ...es una lengua importante para comunicarse con los muertos aquí en Cuba...para hablarle a los muertos [que] se manifiesta[n] de esta manera. (12 de mayo, 2004)

---

[103] "El monte", así como también "la manigua," es la expresión que los cubanos usan para referirse a las áreas malezales de la isla. En la palería, como ya expliqué en el capítulo tres, subyace la creencia en la espiritualidad del monte ya que aquí habitan, como en las selvas africanas, espíritus poderosos de la naturaleza que, según Cabrera (1993), "hoy, igual que en los días de la trata, más teme y venera, y de cuya hostilidad o benevolencia siguen dependiendo [los] éxitos o...fracasos [mágico-religiosos] de los paleros" (17).

C9 ...es importante para ciertos ritos que sí necesitan aquellas formas africanas porque son ritos ancestrales [pero] lo importante es hacer bien los ritos y ahí usar ciertas palabras ancestrales importantes. (17 de abril, 2004)

C15 ...es importante porque es la lengua de algunos de estos personajes que vienen a comunicarnos cosas. También cuando no queremos que alguien en el cuarto se entere de algo, usamos la lengua. (20 de mayo, 2004)

C4 ...es importante para las ceremonias ancestrales porque en ella[s] están los secretos de esta religión. (29 de abril, 2004)

Estamos frente a un habla percibida como un código[104] no sólo histórico, sino que proveedor de una convicción cultural cuya afiliación tanto con lo ancestral y lo sagrado, como con lo esotérico y/o lo suprahumano, escapa a la esfera del uso corriente del español. Esto último también se demuestra en los siguientes comentarios sobre el uso del español y del habla congo otorgados por los paleros colaboradores entrevistados:

C5 ...yo le hablo en español (a la nganga), pero pa' que me entienda uso palabras de esta religión que sé que Chola (su nganga) me entiende. (12 de abril, 2004)

C39 ...es que yo tengo que estar frente a la nganga pa' eso (para hablar en congo). Me atrevería a decirte que si no estoy frente a la nganga el español sale, pero yo podría decirte no sé cuántas cosas y en congo también porque me fluye, me viene desde ella (desde la nganga). (15 de junio, 2004)

C10 ...a no ser que se esté realizando algún rito donde hay que **embobarle**[105] y cantarle en lengua yo me dirijo a ella (a su nganga) en español... El problema es que en Cuba no hay desarrollo de ella (de la lengua palo). No hay grandes conocimientos de ella por parte de nosotros. Se habla en castellano, pero hay momentos que sí se le tiene que decir cosas, en ritos, como para cantarle a la prenda, embobarle, hablarle (a tono de traducción), eso sí se debe de mantener dentro del cuarto. Se mantiene en ritos, pero no en lo cotidiano. (12 de abril, 2004)

C4 ....pa' que la prenda lo perciba y a la vez la persona también uno tiene que hablar en lengua. Claro que cada uno se dirige a su prenda diferente, pero

---

[104] Por código me refiero a una serie de principios extra-lingüísticos presentes en el mapa cognitivo del hablante (o hablantes que compartan el mismo o los mismos códigos) a la hora de seleccionar las variantes dentro de un rango de posibilidades de habla.

[105] (<kik. vóva, góga) FGS: 63 "hablar;" LL4: 29 "mbobile: acaba de hablar;" "mboa: habla" y "bodda: conversar;" LL39: 32 "emboba: habla;" LL13: 3 "embonda: hablar."

> cuando uno está al frente de la prenda no, porque ella te irradia a hablarla (la lengua congo)...En toda ceremonia ancestral aquí se debe de hablar en la lengua, desde que uno va a cortar una mata hasta las ceremonias de trabajo en sí, pero la realidad es que la comunicación religiosa en la lengua del mabochi del congo no se practica como tal en todos los lugares. Se le ha despreocupado y mejor hablar nuestro propio idioma español. Es que además el santo va sufriendo modernizaciones y se van perdiendo esas cosas (como hablar en palo). (29 de abril, 2004)

De lo anterior se desprende que el mundo cultural del palero cubano está supeditado a un conflicto con su idioma español, en el sentido que este código cancela la posibilidad de acceder a la ritualidad correcta de su praxis religiosa. Correctamente, para el palero cubano, significa hacer las cosas a la manera ancestral, aquélla practicada por los esclavos traídos del Bajo Congo a Cuba, quienes, según sus creencias, son sus ancestros.[106] Por lo mismo, la voz congo de su repertorio ritual abre puertas a un material simbólico sobre prácticas y creencias de un África bantú que, además, asume también un rol que abarca la esfera nacional en tanto contribuye a la producción del afrocubanismo en la cultura cubana. Además, recordemos que el Palo Monte-Mayombe, como describí en el capítulo tres, es de una organización fuertemente jerárquica y la actuación del habla congo es una condición que le asegura al tata mayombero un más alto estatus socio-religioso en su comunidad. Para el tata gangulero este estatus es pivótalo ya que en la palería se establecen nexos de dependencia entre los ahijados y el padrino/la madrina. Como bien explican Argüelles Mederos e Ileana Hodge Limonta (1991), estos nexos parecen trabajar en dos direcciones:

> [Por un lado,] relaciones directas o verticales entre dirigentes del culto e iniciado que se establecen especialmente con un sentido religioso a partir de diferentes ritos e implican dependencia mediante un respeto y obediencia en cierto modo

[106] Es menester recordar que, como he explicado en el capítulo tres, el culto a los muertos en la palería cubana no está vinculado con el culto a los antepasados que sí existía en el África bantú sobre la base de la estructura social del linaje. No obstante, esta creencia extendida es un dato pivótalo para las definiciones nativas o émicas sobre el poder simbólico del repertorio lingüístico que los paleros manejan.

> sacralizada, lo que comporta apoyo material y sostén espiritual. Por otro lado, relaciones indirectas u horizontales (más débiles que los directos) entre diferentes iniciados que al practicar una misma expresión religiosa se consideran hermanados en la religión, en particular si tienen un mismo padrino o también [si están] iniciados bajo una misma deidad [se denominan] hermanos de santo[107]...En sentido amplio esas mismas relaciones más espontáneas que impuestas, tienden a ser consideradas como relaciones de familia religiosa, las que hacen recordar, o hipotéticamente se originan en relaciones gentilicias sobre la base de consanguinidad propias de la organización social africana presente en la más remota génesis de estas expresiones religiosas. (104-05)

Este código, entonces, además de cumplir una función ritual mágica en las prácticas rituales del culto, satisface una competencia socio-religiosa.

Para mis paleros colaboradores, los principios codificadores del español también son consecuencia del carácter monolingüe español bien establecido en el país,[108] el cual hace de esta variedad lingüística una vía a través de la cual los paleros también pueden retener el potencial del peso metafórico de lo africano. A modo de ejemplo, véanse las siguientes transcripciones de algunos de mis colaboradores en donde accedieron a mostrarme cómo conversan con su nganga.[109] Los mismos paleros entrevistados me proporcionaron una traducción libre[110] de su jerga palera, la cual se presenta en la segunda columna de cada transcripción:

C13	**Sambia** arriba **Sambia** abajo **Sambia** en cuatro costados **ganga** que no	Dios en el cielo, dios en la tierra, dios en todas partes. La prenda no tiene

[107] El palero también utiliza la palabra "santo" para referirse a su fundamento nganga. No obstante, esto es netamente un acto de identificación nominal y no de concepto, ya que el palero no adora a los santos como lo hace la santería y el catolicismo.

[108] En el capítulo cuatro señalé que Cuba, debido a su transculturación masiva, es una nación "racialmente" heterogenia, pero bastante homogénea y definida desde un punto de vista lingüístico (ver también Valdés Bernal, 2000).

[109] En donde además de la cursiva en español, las palabras o frases en negrilla son africanismos directos y aquéllas en itálica son bozalismos. Nótese que he transcrito los africanismos o remanentes bantúes con sus variantes cubanas, tal cual como las han pronunciado los paleros debido al conocimiento de relaciones gramaticales de un único sistema lingüístico: el español.

[110] No me refiero a una traducción literal y/o etimológica, sino semántica. Es decir, lo que culturalmente su habla ritual le significa en español para el palero.

kuenda santa hasta campo**enfinda**[111] con licencia de **Eyé** con licencia de **Gurunfinda**. Yo soy **tata mayombero** que **kuenda** arriba **nkisi** arriba **nganga** juramento de Centella Viva La Mordé, **Sarabanda** es mi confianza, Siete Rayos me guía, Lucero Mundo me acompaña hasta que mi **kiyumba** y mi **enkombe** vayan a compo**finda** un día. **Kuenda, kuenda**.

sentimiento hasta la casa del cementerio. Con permiso del poder de las plantas, con permiso del monte. Yo soy sacerdote de la regla mayombera que tiene el poder espiritual y el material de las reglas del Palo, pacto con la prenda de Centella que se llama vida y muerte. La prenda Sarabanda me ayuda, Siete Rayos es mi guerrero, Lucero me guía por el precepto de la mayombería que está conmigo siempre hasta los últimos momentos de mi vida, hasta que mi cabeza y mis hombros descansen en el cementerio. Seguridad absoluta de ser, de estar.

C18 **Bunambo**, cómo **endiambo ganga diambo katuka sala** chiquero barre que barre siempre está sucio sin dios no hay **ganga**, sin **ganga** no hay dios. **Sala maleku, maleku nsala, kalunga** lava todo el día, si el mar se seca el mundo se acaba. Cómo **endiambo nganga, diambo katuka, diangansa enkisi, diangasa engué, diangasa** difunta, **diangasa kuyere simbo kicheto**. Venga **kuenda** mi **tata**, venga **kuenda** mi madrina. **Mayimbe** nó come dios, manda **enkisi**, buen día

Buenos días, buenas tardes, buenas noches, cómo está usted (ganga). Dios mande, dios proteja. Buenos días, buenas tardes, con el agua yo veo la verdad, el agua lo lava todo, el día que el mar se seque el mundo se acaba. La bendición ganga, la bendición de mis muertos, dios manda enkise (al brujo) abierto pa´su hijo. Aura no como el vivo, manda enkise, buenos días aquí tá su enkise, su hijo ganga.

[111] Aunque en sus variantes cubanas únicamente *enfinda, finda* o *nfinda* es evidencia de un africanismo, los paleros dicen que *campofinda* es una sola palabra y que significa "cementerio", "monte" o "campo."

mi **ganga**.

C12 *Dice son* **Sarabanda endiambu** Corte **Inkuni** Vira Monte **Congo** Vence Batalla aquí está su **muatoko tata enkisi malongo**, **Embele** Corte **Inkuni** al pie **kindembo** *arriba mundo* del mismo **tata enkisi susunga kuenda ensila engando**. *Son* **Kongo** Vence Batalla pidiéndole a usté en este nuevo **monambi sala maleko malekon sala** pa´ que **kuenda bacheche**.

Sarabanda aquí está su hijo tata enkisi Malongo Embele Corta Incuni que es machete corta palo. Aquí está su hijo al pie del caldero de Sarabanda con los astros abriendo camino pa' usté. Pidiéndole a usté la fuerza y la claridad en este día.

C10 **Sarabanda** aquí está tu **yakara**, tu hijo que viene a **embobar** contigo que viene a dar **tiya tiya** pa´ que usted me aclare todo los **malembe**, **ensila** que puede venir pa´ mi cuerpo. Que yo quiero que me **kuto** que me abra **bititi** pa´ que mi **kiyumba** ande libre. Que usted sea mi **bititi menso** que usted sea mi guía, que me ampare todos los **malembe**, que venga pa´ mi **ensila**.

Sarabanda aquí tá tu hijo que te viene a hablar. Le estoy pidiendo la bendición, que cada vez sea mi vista, que mi vista sea la de él (el muerto que vive en la nganga), que sepa guiarme mi cabeza, que tóo lo malo que pueda haber por mi camino que él sea que ande primero y que lo recoja todo lo malo. Que me de vista, la luz pa' que ilumine mi camino y se lleve tóo lo malo.

C8 **Sala meko malekon sala ganga** aquí está tu hijo Tiembla Tierra **Kimbisa** un **tata inkisi** que manda a pie de usté que nunca **tese** y el día que **tese** *mundo acaba*, que siempre da **kuenda** al pie

Ganga buenos días aquí está su hijo Tiembla Tierra Kimbisa que yo soy quien mando arriba usté porque usté es mi ganga y pa' eso la tengo. Que nunca camina pa' atrás, que siempre va

del **bilongo**. Pa' que usté **ganga** *libre mi* de toda cosa mala todo **fuña**, hechicería, brujería, *caboronda*.[112] Usted siempre **kuenda** adelante y derechito como **empemba**.

adelante, el día que se camina pa' atrás que se me acaba el mundo. Que pa' que usted me libre de toda cosa mala, de perturbaciones que me puedan dar, de envidia, de cosas de salú, con la policía, que nunca tenga problemas con la policía. Así la tengo ganga siempre adelante alumbrando mi camino.

C31 **Kuenda kindiambo** si yo *mimo son yo*. *Dice* que *yo mimo son* los **bakonfula** y **Sarabanda** lo **kuenda**, *lo mimo son* los **tata enkisi** que jura **engombe**, jura **empemba**, jura **embele**, jura **Sambi**, jura en **menga** al *pe* **kindembo** pa´ que el *mimo* **Sambi** me **akutara** con mucho **basimene**. *Yo mimo son* los **tata enkise** a usted, **Sarabanda** Vira Mundo **Ensila Malongo yaya** va **kiribono bacheche briyumba kongo tata mendi** arriba **entoto** pidiéndole mucha vida, mucha salud, desenvolvimiento, fuerza, potencia y evolución, suerte, inteligencia, mente y memoria, y todo lo malo me lo quita de mi camino. **Sala maleko malekon sala**.

Ganga aquí le hablo yo su hijo, el tata, el bakonfula de la prenda. El mismo que la acompaña de tiempo andilanga (desde hace muchos años) que juró ante usté, ante Sambi (la máxima deidad en la palería), al pie de usté pa' que Sambi me proteja todos los días de mañana. Aquí está su hijo Sarabanda Vira Mundo Ensila Malongo pidiéndole desenvolvimiento, suerte, memoria, salud al pie de usted y que todo lo malo me lo saque de mi camino.

[112] El bozalismo *caboronda*, que derivada de "el cabo" (el rango militar) y "en ronda" (haciendo la ronda, la guardia; estar de guardia, estar rondado), en la lengua congo o palo deviene un fraseologismo debido a una transformación semántica causada por el potencial del peso metafórico de la huella africana en el español. Así, sobre la base de fenómenos psico-sociales y culturales que trascienden a una razón lingüística, la palabra *caboronda,* en la lengua congo, es un fraseologismo que significa "policía o ley" en español.

C39 Con licencia **enfumbe**, con licencia **enfumbe** que **kuenda moko enkombo** a pie **kindembo**, con licencia **enfumbe** que **kuenda moko encombo** arriba **tata kuyere enfinda**. **Diamu kuenda ntango lemba**, **enmene mene ye embodi eyofu ka munan** calla, **diamu kuenda Lucero Mundo** qu´el día que **tese** *mundo acaba*. **Tata enkise nkise malongo**, Siete Rayos **Briyumba kongo Engando** Batalla Mundo **guisa nfumbe** que **kuenda**, **menga** al pie de **Lucero Mundo** qu´el día que **tese** el mundo acaba.

Le estoy pidiendo licencia al muerto, le estoy pidiendo licencia al guía mío que me acompaña a mí y le estoy pidiendo permiso al caldero de mi padrino para que me dé licencia a hacer una obra que yo tenga determinada. Ahí se nombra también distintos seres, distintos enfumbes (muertos) que acompañan a uno que uno los conoce y entonce uno habla. Le digo que soy el tata Siete Rayos Briyumba Congo Engando Batalla Mundo y le pido que se despierte que voy a trabajar al pie de Lucero, que yo le voy a dar comida a pie de usté para que trabaje porque si no trabaja es el fin del mundo.

Desde un punto de vista estrictamente lingüístico, podría argumentar que el habla palo o congo es una variedad del español con préstamos bantúes, especialmente del kikongo.[113] Puesto que el material africano es incorporado a la sintáctica del español, y en ocasiones fonológicamante nativizado y/o inflexionado con materiales morfológicos del español, podría limitar la composición híbrida de esta legua ritual al análisis de estas posibles construcciones gramaticales, las cuales, desde la lingüística tradicional, responden a una serie de criterios fijos sobre la base del sistema de la lengua (ver Poplack, 1980; 1988; Silva-Corvalán, 1994; Moreno Fernández, 1998). Mas para los paleros cubanos, el

amalgamamiento de voces en español y en africano de su lengua ritual no está definido por la gramática, sino por un conflicto ideológico sobre el potencial simbólico[114] que les ofrece tanto el español como los remanentes bantúes.

La dimensión simbólica de la lengua es aquélla determinada por el discurso[115] (Bronckart, 1997), el cual está provisto de sentido y significado, los cuales son capaces de traspasar la dependencia lingüística entre la palabra y su referente. Sobre todo en el Caribe hispano que, debido a su historia, la(s) lengua(s) africana(s) dejó de ser productiva e independiente lingüísticamente para devenir parte inseparable del discurso en el cual encontró significado. En el caso que me compete, se puede observar en las transcripciones que la creatividad lingüística del palero involucra no únicamente a la voz africana, sino que también al español, puesto que las dos variedades se fusionan en un discurso ritual que, para los paleros, es la lengua congo o palo, la lengua ancestral que trae consigo los ritos de la religión Palo Monte. Vemos que, con la espontánea traducción libre que ellos mismos me proporcionan al no considerarme una hablante de su lengua ritual, se manifiesta un acto de habla,[116] en donde las oraciones completas en español de la lengua congo, así como aquéllos elementos morfo-sintácticos que sostienen a los remanentes bantúes, devienen un acto ilocutivo cuyo objetivo es traducir la intención o finalidad concreta del enunciado hecho en la lengua congo. El español también se bozaliza, lo cual, según Córdova (2005), es la manera en que los paleros buscan imitar el

---

[113] Recordemos que la revisión etimológica directa entre la voz africana de la lengua ritual congo y el kikongo ha demostrado que esta última variedad es la lengua más importante del repertorio bantú de la primera.

[114] Me refiero tanto a las posibles formas en que el lenguaje participa en la vida de las personas a través de los enunciados concretos que lo conforman, así como la vida participa del lenguaje a través de sus enunciados.

[115] Y vise-versa, ya que el discurso también está determinado por el modelo cultural del mundo del hablante, quien, a su vez, construye y comparte un filtro cultural con un grupo humano (ver Cantero y de Arriba, 1997).

habla bozal de los esclavos africanos en Cuba caracterizada, en la época de la trata, por un dominio incompleto del español. Por tanto, el español se les presenta a los paleros cubanos desde una perspectiva ambivalente. Por un lado, el uso del español cancela la posibilidad de acceder correctamente a la dimensión ancestral, oculta y reservada del culto, mas también deviene un código a través del cual se propicia la retención del peso ideológico de lo bantú.

En el caso específico del uso de los remanentes de la lengua palo, la etimología del kikongo tiende a mantenerse en sus variantes cubanas, pero el palero transporta los referentes originales a una dimensión metafórica de significado. Esto se observa en la jerga ritual del tata **C18** cuando enuncia **kaluga**,[117] en la del tata **C8** cuando incorpora **empemba**,[118] y en la del tata **C31** con el remanente **basimene**.[119] Estamos, pues, frente a un problema de enunciado ideológico cultural aun cuando, en términos puramente lingüísticos, los remanentes aparezcan incorporados al español cubano como meros "préstamos."

La creatividad cultural es parte integral en la vida de grupos humanos y juega un papel fundamental en el lenguaje, en la comunicación, y en el deseo de representar creencias relacionadas con un mundo tanto real como imaginario. En la lengua ritual de la palería, las palabras y oraciones que componen el discurso religioso de los paleros parecen emerger a un nuevo nivel que las transporta más allá de la relación estructural de

---

[116] En el sentido clásico del acto lingüístico austiano (ver Austin, 1971).

[117] (<kik. ka-lunga) FGS: 146 "mar, océano;" VA: 94 "mar, océano;" FG: 63 "océano, mar, mangosta, bajo, en el fondo de la tierra."

[118] (<kik. mpembe, luvémba) VA: 100 "blancura, palidez, tiza, tierra blanca;" FG: 116 "craie;" LL29: 10 "vela;" LL12: 1 "vela;" LL13: "arcilla blanca, tiza, vela."

[119] (<kik. m-bazi m-ine) VA: 118 "mañana;" FG: 56 "hasta mañana;" DF: 98 "hasta mañana."

significado y significante.[120] Aquí, la voz del español en la lengua palo parece retener el peso metafórico de lo africano a fin de servir a la ideología ritual y social de los paleros, la cual, desde el pensar y actuar de los practicantes, está regida por el enunciado de los remanentes bantúes.[121] Como se evidencia en el discurso congo cubano, la cancelación de acceder al imaginario espiritual bantú que el español le presenta al palero, se ve reinterpretada. De esta forma, se traspasa la barrera de la dicotomía lingüística y cultural del cruce de códigos reproducida por el paradigma de conocimiento aculturalista que percibe y explica a la hibridez. Desde esta última perspectiva de la cultura, como discutí a profundidad en el capítulo dos, la convergencia de sistemas es un tipo de mezcla que interfiere[122] en la conducción del flujo normal de un sistema "puro." Por tanto, concuerdo con Hill y Hill (1986) cuando señalan que "[i]n the western linguistic tradition, ongoing speech has long been considered as the outward sign of an underlying language system" (55). Así, se realza la estructura de la lengua y se concibe a la misma como un sistema lineal y fijó que escapa a la voluntad de los hablantes quienes, desde un punto de vista antropológico, son innegablemente seres sociales y culturales. La creatividad cultural en la palería cubana, por ende, es heredera de su transculturación, tanto orgánica como nacional. Se manifiesta, por ende, desde el criterio de mezcla y/o hibridez que Fernando Ortiz clasificó como sincretismo. Esto es, un tipo de convergencia cultural que, al nutrirse

---

[120] Me refiero a la palabra y su representación física clásicamente presentada por primera vez en Saussure (1916).

[121] En mi opinión, también está regida por los bozalismos, pero en general los paleros no son conscientes de esta creatividad lingüística en tanto imitación de la impericia del esclavo al hablar español como plantea Córdova (2005). Para ellos, su jerga es la lengua congo, la lengua ancestral que se necesita para hacer las cosas correctamente en su religión. La lengua que se necesita para hablarle a los muertos, a la nganga, aquélla que incluso emerge en ellos por voluntad del fetiche o de aquellos seres que pasan por ellos (a través del transe). Por tanto, la bozalisación del español también está al servicio de la ideología mágico-religiosa palera.

[122] De ahí los términos de estudio lingüístico altamente peyorativos de "interferencia" y/o "divergencia."

de materiales simbólicos de distintos orígenes sobre la base del significado ideológico émico que éstos representan, trasciende las aparentes barreras culturales y resiste, así, a explicaciones simplistas de competitividad sistémica que buscan, consciente o inconcientemente, reproducir políticas asimilacionistas.

En el caso de Cuba, el sincretismo de Ortiz se inserta en una larga tradición de estrategias ideológicas en donde el significado de la realidad pragmática surge al enfrentar un proceso dialógico derivado de la toma de consciencia de las distintas voces o códigos que nutren la cubanidad. Además, y sobre todo en el caso del sincretismo afrocubano, la hibridez cultural forma parte de una propuesta estética nacional. Consecuentemente, opino que la construcción del enunciado y su representación simbólica mágico-religiosa bantú en la palería no es un problema de posibilidades gramaticales, sino que de un amalgamamiento de voces intertextual o translingüístico.[123] Esto es, que transciende a un nivel más allá de la estructura del lenguaje en donde se logra un diálogo entre el enunciado y el imaginario al cual se accede de manera simbólica.[124] Especialmente en la lengua congo o palo, la cual, como detallé en el capítulo cuatro, es una variedad ritual de significado religioso a través de la cual se logra

[123] En el capítulo cuatro expliqué con exhaustividad que el paradigma intertextual presenta la posibilidad de explicar la transformación implícita en toda interfase e interacción que viven sistemas independientes como consecuencia de una transculturación. En tanto la lengua es una práctica cultural, expuesta a las mismas interacciones e interfases de sistemas no-lingüísticos, me parece apropiado referirme a un amalgamamiento de voces translingüístico en tanto el conflicto del sistema de la lengua se ve superado para asentarse en un nivel de significado simbólico. Es interesante destacar, además, que la Asociación de lenguas modernas (MLA) ha publicado recientemente un reporte sobre los próximos cambios en la estructura de la enseñanza de la lengua extranjera en la educación superior, el cual, entre uno de sus más urgentes objetivos, es que la enseñanza de la lengua extranjera sea dirigida a facilitar la adquisición de una competencia transcultural y translingüística del lenguaje (Modern Language Association MLA, 2007). Por tanto, en esta tesis, el término "translingüística" no se ofrece como un neologismo.

[124] Aunque en la disciplina es común referirse al poder simbólico del lenguaje, yo me refiero al uso simbólico que grupos humanos le otorgan a su lengua. Una vez más, parto desde los hablantes y sus dinámicas con el lenguaje, mas no desde la lengua como sistema independiente.

un proceso comunicativo entre actores no únicamente humanos, sino que también sup[illegible]humanos.

Articular las dinámicas del sincretismo en la lengua del culto Palo Monte-Mayombe a fin de concebir una fórmula de trabajo operativa para la hibridez cultural no es únicamente posible desde la elaboración teórica del sincrestimo orticiano. Como señalé en capítulos anteriores, Fernando Ortiz no nos legó una tesis operativa para el estudio empírico de su concepto, haciendo del mismo un término manipulable en la guerra paradigmática del significado de la hibridez cultural en el mundo. De ahí que la lingüística también reduzca la hibridez en el lenguaje a una guerra de oposición sistémica evidenciada a través de términos cargados de prescriptivismo como los son la "interferencia lingüística," "la divergencia lingüística" y una serie de criterios de tendencia universalista al respecto de los cambios de código y/o de préstamos lingüísticos (Poplack, 1980; 1988; Silva-Corvalán, 1994; Moreno Fernández, 1998).

El estudio de la hibridez lingüística como un amalgamiento de voces que simbolizan relaciones ideológicas fue propuesto por el estudioso ruso Mikhail. M. Bakhtin en su obra *Problemas de la poética de Dostoyevsky (1929)*. La problemática se explora a profundidad en su trabajo *Rabelais y su mundo (1965)*, pero se elabora y extrapola a un mundo de voces multilingües y de ideologías de creaciones estéticas en *La imaginación dialógica (1975) y Estética de la creación verbal (1979)* respectivamente. A pesar que su interés de análisis radica en el discurso escrito, específicamente el habla literaria, visualizo la intertextualidad bahktiana como el método viable para objetivar el concepto de sincretismo orticiano desde un lenguaje que no puede simplificarse al único estudio de la lingüística. Para Bakhtin (1973),

> Language is alive only in the dialogical intercourse of those who make use of it. Dialogical intercourse is the genuine sphere of the *life* of language. Language's entire life, in whatever area it is used (in everyday life, in business, science, art, etc.), is permeated by dialogical relationships. Linguistics studies "language" and its specific logic in its *commonality (obshchnost')* as that factor which makes dialogical intercourse *possible*, but it consistently refrains from studying those dialogical relationships themselves. Those relationships lie within the province of the word, since the word is by nature dialogical, and therefore they must be studied by metalinguistics, which reaches beyond the boundaries of linguistics...(151)

Interpreto la dimensión metalingüística de Bakhtin como un llamado a sobrepasar el estudio lingüístico del discurso en tanto monólogo regido por una única voz estable y generalmente descontextualizada. Esta única voz, como señalan Hill y Hill (1986) "is somewhat comparable to the 'competence' of modern theories of grammar, defined as the "ideal native speaker in a homogeneous community" by Chomsky (1965)" (389). Mas también, en mi opinión, se compara con el dominio de la lingüística criolla y la sociolingüística laboviana cuyos análisis se centran en las reglas (las universales) que regirían la variación y/o el cambio de código en el uso social del lenguaje.[125] Por tanto, también me afilio al aporte de los últimos autores citados cuando comentan que:

> A linguistic theory of code-switching, where the description consists of the statement of grammatical constraints, suggests that code-switching will be a fundamentally orderly phenomenon. This suggestion is a very important one for linguists. The ideology of linguistics opposes a view of multilingual speech which sees it as disorderly and therefore stigmatized. Linguists wish to emphasize that multilingualism is a type of competence, which is as orderly in its own way as monolingual competence. But a view of multilingualism which admits only order cannot address the fact that different languages bring with them different world views or ideologies, which may engage in battle, an engagement in which rules can be broken in order for one voice or another to achieve domination of the dialogue and impose its own point of view. (396)

[125] Según Holm (2000), Labov "tried to make [Chomsky's framework of an ideal speaker-listener] more suitable for real speech communities... by adding variables to grammatical rules to indicate the likelihood of a variant occurring in a given context" (54). Así, aunque Labov critica la homogeneidad chomskiana de la comunidad de habla, el mismo estudioso señala que "[the heterogeneous character of the speech community]... that is so fundamental to the sociolinguistic view of the community is an *ordered* heterogeneity that is not obviously inconsistent with the Neogrammarian concept [of the regularity of sound change]" (Labov, 1994: 19).

En el pensamiento bakhtiano, el discurso (monológico y dialógico) está regido por aquellas fuerzas dialógicas cuya producción de significado depende de estructuras ideológicas y, por tanto, son de naturaleza interactiva, dinámica y cambiante. Para el estudioso, tanto el discurso monolingüe como el bilingüe (o multilingüe) es el significado social y cultural de la palabra el que determina la fuerza que impele a los enunciados. De ahí la gran contribución del análisis intertextual o translingüístico para el estudio de la convergencia sistémica, específicamente, sus razones.

Como expliqué en el capitulo cinco, el análisis del discurso intertextural propuesto por Bakhtin es uno de los métodos de investigación para este trabajo. Por consiguiente, en la siguiente sección esbozaré para el lector las principales unidades básicas del estudio intertextual o translingüístico que Bakhtin (1984) clasifica como necesarias para el análisis de las dinámicas del discurso.

6.3 La hibridación bakhtiana.

La unidad básica para el estudio intertextual de la lengua es el discurso, el cual, como expliqué a profundidad en el capítulo cuatro, se asume como un texto a través del cual se puede percibir el significado socio-cultural de sus enunciados. Por tanto el discurso no es, según Bakhtin (1996), "a system of abstract grammatical categories, but rather [a system] conceived as ideologically saturated, language as a world view, even as a concrete opinion, insuring a maximum of mutual understanding in all spheres of ideological life" (271). Así, en su estudio de la técnica poética de Dostoyevsky en Bakhtin (1984: 199), el estudioso propone tres tipos de discursos a través de los cuales se puede entrever la naturaleza dialógica y, por tanto, ideológica de los enunciados:

1) Discurso directo. Cuyo enunciado apunta directamente a su objeto referencial constituyendo, así, una expresión de "autoridad semántica" del hablante sobre el objeto. Visto translingüísticamente, la actuación del enunciado directo, en donde se atribuye un valor referencial y/o preposicional al objeto,[126] constituye un monólogo ideológicamente consistente con un reclamo de significado que, en sí mismo y sobre la base del uso referencial de la palabra, no le permite al hablante (o el hablante no se permite a sí mismo) mayores desafíos.

2) Discurso objetivado. Cuyo enunciado no apunta al objeto referencial sino que representa el discurso de otra voz, la cual deviene un objeto para el hablante. Aquí, el hablante le asigna a la otra voz (al objeto o persona que representa) características de distintos grados tanto sociales como individuales sobre la base de su propia autoría y/o creación. Desde la intertextualidad, el habla objetivada es aún un monólogo, en el sentido de que para tipificar la voz de otro es necesaria una voz autorial (la del hablante autor/creador) que domine a la otra voz a fin de servir a sus propósitos (la del hablante).

3) Discurso no objetivado. Cuyo enunciado representa el discurso de otra voz, pero sin objetivarlo o tipificarlo, sino que se asume como una voz participante, tal como una voz participante en un diálogo. La translingüística aborda a los enunciados del discurso no objetivado no como de una voz sino de doble voz, puesto que éstas se activan igual como en las voces de un diálogo. Este tipo de discurso de doble voz se subdivide en tres categorías no objetivadas:

---

[126] Concuerdo con Hill y Hill (1986) cuando señalan que "[t]he structuralist claim that linguistic systems 'admit of no positive terms' (as Saussure put it), but contain units which gain meaning or positivity only by their structural relations within the system, is a linguistic account of the ideological consistency of the monologue" (390). De esta forma, el estudio intertextual del enunciado directo en el concepto de lengua bahktiano es lo más próximo al estudio lingüístico de la lengua.

a. **La voz doble de un sólo uso dirigido.** Cuyos enunciados pertenecen a la voz de otra persona. Aquí, las narraciones, los uso de estilos, los modos de intensidad e intensiones son enunciados que el hablante realiza a través de la voz de otro personaje. Existe en este tipo de voz doble, entonces, un grado de independencia entre la otra voz y la voz autorial (la del hablante).

b. **La voz doble de varios usos dirigidos.** Cuyos enunciados pueden reflejar mensajes parodísticos, irónicos, cambios de acento y cualquier otro tipo de transmisión perteneciente a la palabra de la otra voz a fin de realzar una oposición entre voces.

c. **La voz doble de tipo activo.** Cuyos enunciados reflejan la influencia que la otra voz ejerce desde y sobre la voz autorial (la del hablante). Aquí, se manifiestan distintas formas de interrelación con la voz de otro, la cual puede resistir y/o interrumpir a la voz autorial (la del hablante). Es decir que, el hablante se puede ver expuesto a polémicas internas, diálogos y/o cuestionamientos internos que reflejan una lucha por dominación un tanto encubierta entre la voz autorial y la otra voz. En términos de Bakhtin (1984), "...any discourse with a sideward glance at someone else's word..." (199) es señal de que el hablante permite que la otra voz imbrincada tenga oportunidad de imponerse.

El método translingüístico de Bakhtin se compara con la transculturación de Ortiz en razón de que ambos parten del supuesto que la convergencia cultural debe entenderse como una posibilidad de transgresión a un código establecido. A diferencia del ataque purista, prescriptivista e universalista sobre la mezcla de culturas y de lenguas, tanto el estudioso ruso como el cubano contribuyen a percibir la hibridez desde otro punto de vista. Aquél permeado por la libertad de acción de los distintos grupos humanos capaces

de reinventar su realidad a través de significativas prácticas culturales. Esto se aplica particularmente a Cuba cuya transculturación está gobernada por una serie de principios discursivos propios que incluyen a las expresiones híbridas, especialmente las afrocubanas, como formas de significado en su fábrica nacional. La hibridez lingüística, entonces, es una práctica cultural posible de manifestar resonancia ideológica de algún tipo.

Consecuente con esta línea de pensamiento, las etnografías del habla ritual congo que se presentan a continuación no analizan su hibridez desde el dominio monológico propio de la lingüística, sino que desde la intertextualidad de su discurso religioso a fin de lograr, mediante hallazgos empíricos, la operativización del concepto de sincretismo propuesta por el etnólogo cubano Fernando Ortiz. Mi intención es sugerir aquella fórmula de trabajo ausente que, en mi opinión, se requiere para acceder al estudio de los posibles significados de la mezcla lingüística. Como también expliqué en el capítulo cinco, el lector verá que es a través del método de evento de habla que logro enmarcar y describir la estructura global de las etnografías de habla congo seleccionadas. Esto significa que se describe lo más fidedignamente posible el contexto ritual mágico-religioso donde se sucede el habla a fin de servir de base para el análisis translingüístico del discurso religioso que me compete.

6.4 Corpus etnográfico del habla congo y análisis

6.4.1 Significados de su discurso directo

6.4.1.1 El rayamiento en la iniciación de Adela

Una característica de la ceremonia de la iniciación en el culto Palo-Monte Mayombe es la actividad del "rayamiento." Esto significa que el tata nganga debe hacer varios cortes con una navaja o aguja en determinadas partes del cuerpo del iniciado/a a fin de convertirlos en tata y madre nganga respectivamente. Las incisiones son ligeras, pero lo suficientemente profundas para hacerlas sangrar con el fin de sellarlas con los botánicos polvos secretos de la religión Palo Monte. El sellamiento, como dicen los paleros, es el pacto secreto que, de por vida, el iniciado/a establece con su muerto, su tata y su nganga.

Adela[127] llegó a iniciarse al cuarto del **tata C13** por problemas de salud. A través del sistema de adivinación del **chamalongo**, la **nganga** del **tata** predijo que Adela debía recibir un fundamento **nganga** a fin de estar siempre protegida. Además, le presagió que debía devenir madre **nkisi** (fetichera) para trabajar la religión como palera profesional.

El **munanso** (casa de ceremonia) del tata está localizado en el patio trasero de su casa. Es un cuarto pequeño hecho de cemento. No tiene ventanas, pero sí dos puertas de acceso en ambos lados de la construcción. Durante el rayamiento de Adela, el cuarto del tata estaba decorado con matas y ramas de árboles a fin de asemejarlo al monte. "Los congos antes no tenían cuartos de prenda (el fetiche **nganga**)...ellos todo lo hacían en la selva...fue aquí en Cuba que vinieron a formarse los cabildos." Me explica el **tata C13** en una conversación que sostuvimos sobre el culto el 27 de abril del 2004. "El cuarto" – agrega- "debe parecerse lo más posible al monte así como se hacía en el África." A un lado del cuarto estaban las tres **nganga**(s) del tata rodeadas de matas, piedras, velas,

tabaco y botellas de ron que fueron usados durante la ceremonia. Además de los fundamentos, había otro fetiche en forma de tótem que representa al muerto del **tata C13** Francisco, un haitiano que pasa por su cuerpo. Además de la iniciada, el **tata** del **munanso**, y sus dos **bakonfulas** (asistentes de trabajo) quienes le asistieron durante la ceremonia, fueron quince los invitados que conté, todos ahijados y ahijadas del **tata C13**. Uno de ellos estaba a cargo de tocar la conga, instrumento que acompañó los cantos y el baile durante toda la ceremonia. Afuera del **munanso** habían tres animales atados a unos troncos de árboles: dos chivos y un gallo. Éstos serían sacrificados más tarde para alimentar con su sangre a los fetiches del tata y, con la carne, a los invitados durante la fiesta que celebraría a la nueva palera.

La siguiente etnografía del habla congo fue extraída de la comunicación ritual que se estableció durante la ceremonia de la iniciación de Adela el 8 de mayo del 2004.

1.	Participante	Texto	Traducción
	tata nganga:	[Entregándole la aguja a la bakonfula al terminar de rayar a la iniciada] Mayordomo **kuenda**. Si da **bititi**[128] **cheche bacheche.**	[Entregándole la aguja a la bakonfula al terminar de rayar a la iniciada] Mayordomo adelante. Vea si está (las incisiones) bien.
	la bakonfula:	[Revisando las incisiones de la iniciada] *Etá* **bacheche** mi padre.	[Revisando las incisiones de la iniciada] Sí, está bien mi padre.

[127] Un nombre ficticio a fin de proteger la integridad y la privacidad de la consultante.

[128] LL13: 14 "vititi mensu: adivinar, espejo, mirar al espejo mágico;" LL4: 8 "vista;" LL: 29: "dame vista, adivinar;" "DF: 52 "yerba;" (<kik. bi-tíiti) FGS: 56 "hierbas, vegetales;" FG: 56 "pasta de yuca [nitit: árbol; kiti, pl. biti: silla, asiento, banco, pedazo de madera, brizna de hierba, desecho]; VA: 174 "pasta de yuca, yerbas." Es menester explicar que la expresión palera "bititi menso" (<kik. méeso: "ojos" en FGS: 56) también se usa para referirse a la capacidad de la clarividencia a fin de predecir y/o adivinar. Esta voz es muy común cuando el palero hace uso de la "empaka," (<kik. mpaka: "cuerno" en FG: 58), un instrumento de adivinación hecho de un cuerno cerrado con un espejo a través del cual el palero puede ver el trabajo mágico-religioso que necesita. Según Fuentes Guerra y Schwegler (2005) "...la expresión *bititi menso* 'mirar en o por medio del espejo'...donde *bititi* en un inicio se refería a las hierbas y otros elementos mágicos usados en la adivinación...A través del reiterado empleo de *bititi menso* lit. 'hierbas + ojos', nuestro *bititi* –usado solo, i.e., sin *menso*- pudo adquirir el significado actual de 'mirar (mágicamente), ver, mirada' (56).

tata nganga:	[Dirigiéndose al otro bakonfula] **Cheche bacheche** raya.	[Dirigiéndose al otro bakonfula] Las rayaduras (que se hicieron) están muy bien.
el bakonfula:	Sí, está **cheche bacheche** raya. ¡**Malafo**![129]	Sí, las rayaduras están muy bien. ¡Aguardiente! (o el licor secreto).
la bakonfula:	[Entregándole al otro bakonfula una botella de un licor secreto].	[Entregándole al otro bakonfula una botella de un licor secreto].
el bakonfula:	[Bebe el líquido y luego lo escupe en cada una de las incisiones de la iniciada] ¡**Sunga**[130] **bakonfula**!	[Bebe el líquido y luego lo escupe en cada una de las incisiones de la iniciada] ¡El tabaco Mayordomo!
la bakonfula:	[Con un tabaco en la boca se acerca a la iniciada y le echa humo en cada una de las incisiones].	[Con un tabaco en la boca se acerca a la iniciada y le echa humo en cada una de las incisiones].
el bakonfula:	[Se aproxima nuevamente a la iniciada y comienza a untar un polvo tipo pasta protectora para cerrar los cortes de la iniciada].	[Se aproxima nuevamente a la iniciada y comienza a untar un polvo tipo pasta protectora para cerrar los cortes de la iniciada].
tata nganga:	[Mientras observa cómo el bakonfula sella a la iniciada comienza a cantar] ¡Sella sella **empolo**[131] mi **ganga** sella **empolo**!	[Mientras observa cómo el bakonfula sella a la iniciada comienza a cantar] ¡Sella sella con el polvo (la pasta mágica) mi fundamento sella con el polvo!
la audiencia:	[En coro al canto del tata] ¡Sella sella **empolo** mi **ganga** sella **empolo**!	[En coro al canto del tata] ¡Sella sella con el polvo mi fundamento sella con el polvo!
tata nganga:	¡Sella sella **empolo nkisi** sella **empolo**!	¡Sella sella con el polvo mi fetiche (la nganga bruja) sella con el polvo!
la audiencia:	¡Sella sella **empolo** mi **ganga** sella **empolo**!	¡Sella sella con el polvo mi fundamento sella con el polvo!

[129] (<kik. ma-lavu, ma-lafu) VA: 91 "vino, alcohol;" FG: 99 "aguardiente [malafu: vino de palma + mputu: europeo]."
[130] (<kik. nsunga) VA: 83 "tabaco;" FG: 61 "tabaco, toma de tabaco;" DF: 51 "tabaco."
[131] (<kik. mpolo) FG: 99 "ceniza;" LL5: 8 "polvo;" LL29: 10 "cascarilla;" LL4: 26 "polvo mágico."

tata nganga:	¡Sella sella **empolo** Francisco sella **empolo**!	¡Sella sella con el polvo Francisco (el muerto del tata) sella con el polvo!
la audiencia:	¡Sella sella **empolo** mi **ganga** sella **empolo**!	¡Sella sella con el polvo mi fundamento sella con el polvo!
tata nganga:	¡Sella sella **empolo** mi **tata** sella **empolo**!	¡Sella sella con el polvo mi tata (el bakonfula quien es tata) sella con el polvo!
la audiencia:	¡Sella sella **empolo** mi **ganga** sella **empolo**!	¡Sella sella con el polvo mi fundamento sella con el polvo!

El casi exacto significado etimológico del remanente en el discurso congo del **tata nganga** y el **bakonfula** confirma un grado de consciencia lingüístico-semántica con el sistema lingüístico bantú, no sólo a través de su enunciado, sino también con la interpretación ritual que de los mismos hacen tanto la **bokonfula** como la audiencia. A pesar de reafirmar que los paleros cubanos no son bilingües español-kikongo, la supresión del enunciado directo del objeto en español (con los remanentes **bititi, malafo, sunga** y **mpolo**) es una expresión de autoridad semántica del palero sobre los objetos rituales a los cuales hace referencia. En la liturgia del rayamiento, estos objetos escenifican el sentido mágico protector obligatorio para el inicio de la vida en la palería. Su enunciado "en lengua," por tanto, revela que el palero no le permite al enunciado en español de su propia voz que desafíe su reclamo ideológico de la tradición africana bantú en un suelo cubano monolingüe.

Obsérvese la misma manifestación de albedrío semántico en la voz del **tata nganga** cuando, después de que el **bakonfula** terminó el sellamiento, el **tata** sacraliza a la iniciada y propicia el comienzo del sacrificio de los animales.

2.	Participante	Texto	Traducción
	tata nganga:	[Tomando la cabeza de la iniciada entre sus manos y sacudiéndola agitadamente con la suya] **Yaya**[132] tú *son* **Cholanwengue**.[133] Tú *son* cabeza de **meme**.[134] Tú **kuenda** en **ganga**. Mal rayo me parta tu enemigo, una y mil veces que a partir de **agüé**[135] quien quiera pasar por arriba de tu cabeza tiene que pasar por tu **ganga**, por tu **infume**. ¡**Kuenda, kuenda**! ¡**Malafo, sunga**!	[Tomando la cabeza de la iniciada entre sus manos y sacudiéndola agitadamente con la suya] Madre gangulera (hechicera poderosa) tú eres Cholanwengue (estás consagrada a la deidad Cholanwengue). Tú eres cabeza de chivo. Tú caminas con el fundamento. Mal rayo me parta tu enemigo, una y mil veces que a partir de ahora en adelante quien quiera pasar por arriba de tu cabeza tiene que pasar por tu fundamento, por tu muerto (el muerto del fundamento). ¡Seguridad de ser, de estar! ¡Ron, tabaco! (pidiéndoselo a la bakonfula).
	la bakonfula:	[Entregándole al tata con las manos cruzadas una pequeña jícara de ron con una mano y el tabaco con la otra].	[Entregándole al tata con las manos cruzadas una pequeña jícara de ron con una mano y el tabaco con la otra].
	tata nganga:	[Cogiendo la jícara y el tabaco también con las manos cruzadas, se pone el tabaco en la boca y procede a darle de beber ron a la iniciada. Luego él bebe de la jícara y con las manos cruzadas devuelve la misma y el tabaco a la bakonfula].	[Cogiendo la jícara y el tabaco también con las manos cruzadas, se pone el tabaco en la boca y procede a darle de beber ron a la iniciada. Luego bebe [el mismo de la jícara y con las manos cruzadas devuelve la jícara y el tabaco a la bakonfula].

[132] (<kik. yáaya) FGS: 57 "reduplicación de yá 'ê. réputé célèbre, dont on parle et discute beaucoup." Fuentes Guerra y Schwegler (2005) comentan que "[e]n el habla popular de Cuba, yaya significa 'certero, hábil, diestro, capaz, incisivo, mentalmente ágil, quien se las sabe todas y no se le va nada, persona experimentada. [Este es] el significado aproximado del yaya empleado aquí por el palero" (57-8). FG: 75 "certero, que no falla [yaya: célèbre, renombrado. Mayaya: persona renombrada]." Mis colaboradores paleros traen las siguientes voces: LL29: 9 "madre de fundamento;" LL13: 14 "madre, madrina;" LL8: 1 "mujer mala, bruja." Éstas coinciden con FGS: 147 en donde yáaya: "título de respecto, madre, padre, abuelos maternos."

[133] (<kik. ki yòla vwéngè) FGS: 139 "deidad femenina que se caracteriza por la falsedad (en el juego del amor)...causa del disgusto y de la confusión entre las deidades masculinas."

[134] (<kik. meme) VA: 79 "carnero"; FG: 65 "chivo [meme: carnero; meme dikento: oveja]."

[135] LL39: 11 "hoy [agué meme: hoy mismo]"; LL13: 1 "hoy [aguemeni: hoy mismo];" LL8: 9 "hoy [agüememe: hoy mismo]." Según Fuentes Guerra y Schwegler (2005) esta voz es de origen asturiano, la cual, según los estudiosos "desciende del LATÍN hodie 'hoy' [y se trataría] de un simple arcaísmo dialectal, traído al Caribe por inmigrantes peninsulares o canarios" (64).

3.	Participante	Texto	Traducción
	tata nganga:	[Con un pedazo de tiza dibuja en el suelo del cuarto una firma[136] enfrente del fetiche nganga] Animal de cuatro patas. ¡**Kuenda meme**!	[Con un pedazo de tiza dibuja en el suelo del cuarto una firma enfrente de la ngaga] Animal de cuatro patas. ¡Que entre el chivo!
	el tata-ahijado:	[Sale del cuarto y trae a la entada del cuarto uno de los chivos previamente atados en el patio].	[Sale del cuarto y trae a la entada del cuarto uno de los chivos previamente atados en el patio]
	el bakonfula:	[También afuera del cuarto, le aproxima al tata ahijado el humiero[137] y juntos comienzan a lavar al animal].	[También afuera del cuarto, le aproxima al tata ahijado el humiero y juntos comienzan a lavar al animal]
	la bakonfula:	[Entregándole al tata nganga un cuchillo y una vela].	[Entregándole al tata nganga un cuchillo y una vela]
	tata nganga:	[Quema el cuchillo con la vela y se dirige a la nganga] Mama **kuenda embele**[138] **sindula**[139] **menga meme** para este **enkise**, para este **munanso**, para esta nueva **yaya** que le presento yo a usté. ¡**Sala maleko**![140]	[Quema el cuchillo con la vela y se dirige a la nganga] Fundamento acepta este cuchillo para extraer la sangre del chivo para este brujo, para esta casa, para esta nueva palera que le presento yo a usted. ¡A trabajar!

[136] En la palería las firmas o símbolos gráficos ocupan un papel fundamental en la intensificación del carácter sagrado del culto. Éstas representan poderes sobrenaturales que, al materializarse a través de sus grafías, propician la efectividad ritual. En esta habla etnográfica, el palero solicita el permiso del sacrificio ante la nganga. La firma, aquí, actúa como un medio de comunicación con y desde el fetiche.

[137] Un preparado a base de hierbas, plantas y otros ingredientes botánicos sagrados para el palero. Representa a la deidad palera Gurunfinda (<kik. ngulùmfinda: "jabalí, cerdo salvaje" en donde ngulù: "cerdo" + mfinda: "bosque selva, salvaje, silvestre, jíbaro" en Fuentes Guerra y Schwegler, 2005: 109) también conocida como Osaín, la cual, a través de este lavado, sirve para limpiar, curar y/o despojar (ver Díaz Fabelo, 1998: 103 y 105-07).

[138] (<kik. mbele) FG: 58 "chuchillo, puñal, machete;" LL13: 3 "machete" [embelebobo: "cuchilla, navaja"]; LL29: 10 "machete."

[139] (<kik. sínda-ula) FGS: 189 "extraer, sacar."

[140] Saludo de origen árabe muy común en la palería al saludarse, despedirse y/o iniciar o terminar ritos. Esto no necesariamente implica que los africanos congos que entraron a Cuba llegaron, como señala Díaz Fabelo (1998: 98), "arabizados". Al respecto, Soret (1959) menciona que "l'islamisme, dont la pénétration est nulle dans le milieu Kongo rural; les quelque 1% (91) de musulmans dans les milieux urbains comprennent uniquement des commerçants venus trafiquer et qui n'essaient pratiquement pas de fair du prosélytisme" (95). Consecuentemente, sobre su uso frecuente en el habla congo, Fuentes Guerra y Schwegler (2005) explican que "[l]a conformación fonética (sílabas abiertas) de la expresión y su coincidencia con palabras kikongo como *sála* 'trabajar (mágicamente), hacer, etc.'...pueden haber

la audiencia:	**¡Malekon sala!**	¡A trabajar!
el tata-ahijado y un ayudante:	[Cogiendo al chivo de las patas, lo aproximan a la entrada del cuarto para que la bakonfula lo reciba y limpie su hocico y sus patas con aguardiente y humo de tabaco].	[Cogiendo al chivo de las patas, lo aproximan a la entrada del cuarto para que la bakonfula lo reciba y limpie su hocico y sus patas con aguardiente y humo de tabaco].
tata nganga:	**Kuenda** licencia **meme** a **munanso enganga.**	El chivo tiene el permiso para entrar en el cuarto del fundamento.
el tata-ahijado y el ayudante:	[Entran al cuarto con el chivo y se lo acercan al tata].	[Entran al cuarto con el chivo y se lo acercan al tata].
tata nganga:	[Se agacha hacia el chivo y le habla en su hocico] **¡Güisa!**[141] **Tura**[142] **va embele, tura va embele, tura va embele** para que **kuenda**...y la salú y el bienestar de todo lo que **kuenda** en **munanso** de **engaga. Tura va embele. ¡Kuenda!** ¡Levántenlo!	[Se agacha hacia el chivo y le habla en su hocico] ¡Óyeme! Te explico que te vas (que se va a ser sacrificado) con la chuchilla, te informo que te vas con la chuchilla, te digo que te vas con la cuchilla para que todo esté bien...y la salud y el bienestar de todo lo que entre en esta casa de fundamento. Te digo que te vas con la cuchilla. ¡Que así, sea! ¡Levántenlo!
el bakonfula:	¡Levántenlo ahí en Siete Rayos pa´que corra! [Con el ritmo de la conga comienza a cantar] ¡Que corra corra **menga menga** va correr! [Al unísono el tata ahijado y el ayudante sostienen de las patas al chivo para asistir al tata nganga quien ha comenzado a desangrar al chivo con un puñal atravezando su garganta para hacer correr su sangre arriba de los fetiches].	¡Levántenlo ahí en Siete Rayos para que corra! (la sangre del chivo). [Con el ritmo de la conga comienza a cantar] ¡Que corra que corra la sangre que la sangre corra! [Al unísono el tata-ahijado y el ayudante sostienen de las patas al chivo para asistir al tata nganga quien ha comenzado a desangrar al chivo con un puñal atravezando su garganta para hacer correr su sangre arriba de los fetiches].

contribuido de manera significativa a la adopción de este saludo extra-kikongo en la tradición ritual del Palo Monte" (70).

[141] (<kik. guisa) FG: 68 "¡Oye!, ¡ven acá! [guisa: venir]."

[142] (<kik. tuba) FG: 68 "hablar en voz alta [tuba: hablar]."

la audiencia:	[En coro al canto del bakonfula] ¡Corre corre **menga menga** va correr!	[En coro al canto del mayordomo] ¡Que corra que corra la sangre la corra!
el bakonfula:	¡La **menga** está corriendo **menga** va correr!	¡La sangre está corriendo la sangre va a correr!
la audiencia:	¡Corre corre **menga menga** va correr!	¡Que corra que corra la sangre que la sangre corra!
el bakonfula:	¡Siete Rayos come **menga menga** va correr!	¡Siete Rayos (la deidad palera y fundamento principal del tata) está comiendo la sangre (del chivo), que la sangre corra!
la audiencia:	¡Corre corre **menga menga** va correr!	¡Que corra que corra la sangre que la sangre corra!
el bakonfula:	¡Siete Rayos come **menga menga** va correr!	¡Siete Rayos está comiendo la sangre la sangre, que la sangre corra!
la audiencia:	¡Corre corre **menga menga** va correr!	¡Que corra que corra la sangre que la sangre corra!
el bakonfula:	¡Corre corre **menga menga** va correr!	¡Que corra que corra la sangre que la sangre corra!
la audiencia:	¡Corre corre **menga menga** va correr!	¡Que corra que corra la sangre que la sangre corra!
el bakonfula:	¡Que mi **ganga** come **menga menga** va correr!	¡El fundamento está comiendo la sangre, que la sangre corra!
la audiencia:	¡Corre corre **menga menga** va correr!	¡Que corra que corra la sangre que la sangre corra!
el bakonfula:	¡**Sarabanda** come **menga menga** va correr!	¡Sarabanda (la deidad palera y también fundamento del tata) está comiendo la sangre que la sangre corra!
la audiencia:	¡Corre corre **menga menga** va correr!	¡Que corra que corra la sangre que la sangre corra!
el bakonfula:	¡Que Centella come **menga**	¡Centella (deidad palera y también

	menga va correr!	fundamento del tata) está comiendo la sangre que la sangre corra!
la audiencia:	¡Corre corre **menga menga** va correr!	¡Que corra que corra la sangre que la sangre corra!
el bakonfula:	¡Que mi **ganga** come **menga menga** va correr!	¡El fundamento está comiendo la sangre que la sangre corra!
la audiencia:	¡Corre corre **menga menga** va correr!	¡Que corra que corra la sangre que la sangre corra!
el bakonfula:	¡Lucerito come **menga menga** va correr!	¡Lucerito (deidad palera y también fundamento del tata) está comiendo la sangre que la sangre corra!
la audiencia:	¡Corre corre **menga menga** va correr!	¡Que corra que corra la sangre que la sangre corra!
el bakonfula:	¡Que mi **ganga** corre **menga menga** va correr!	¡El fundamento está comiendo la sangre que la sangre corra!
la audiencia:	¡Corre corre **menga menga** va correr!	¡Que corra que corra la sangre que la sangre corra!
el bakonfula:	¡La tintorezca corre corre **menga**!	¡La tinta roja está corriendo que corra la sangre!
la audiencia:	¡Corre corre **menga menga** va correr!	¡Que corra que corra la sangre que la sangre corra!
el bakonfula:	¡Que la colorá corra corra **menga**! [Repitiendo de anteriores versos transcritos el canto continúa hasta que el tata ha desangrado completamente la garganta del animal y procede a decapitarlo para sentar su cabeza en el fundamento de Siete Rayos].	¡Que la colorada (por el rojo de la sangre) corra que corra la sangre! [Repitiendo los anteriores versos transcritos el canto continúa hasta que el tata ha desangrado completamente la garganta del animal y procede a decapitarlo para sentar su cabeza en el fundamento de Siete Rayos].

Como en la etnografía de habla 1, la elección de los remanentes sobre el español en el discurso directo de las etnografías de habla 2 y 3 sugiere que, en la hibridez de la lengua

congo, la presencia o ausencia de palabras de distinto sistema lingüístico representa cómo el palero interpreta culturalmente su mundo religioso. En la palería, así como también en la tradición de los bakongo, el fetiche **nganga** es depositario de un ente o espíritu (una deidad) que, "montada" (fabricada) junto a un muerto (representado por restos humanos), únicamente adquiere poder mágico-religioso al interactuar con su gangulero/a. La sacralización de Adela no es más que la confirmación de ese pacto. La deidad **Cholanwengue** es ahora Adela puesto que esta deidad, atrapada en su fundamento, no puede "caminar" sin su **yaya**. Por lo mismo, la iniciada es ahora "cabeza de chivo," en el sentido que ella, desde ahora en adelante, dirigirá, discutirá, preguntará, ordenará y obedecerá a una fuerza suprahumana a quien manipulará y utilizará en su favor. De esta forma, dentro del rango de posibilidades de habla que la lengua congo le presenta a los paleros, los mismos seleccionan aquellas variantes más representativas y significativas de uno de los componentes más fundamentales que definen lo bantú (lo congo) en sus prácticas paleras. Consecuentemente, la expresión en kikongo de los objetos rituales como **malafo, sunga, meme, embele** y **menga** son, como en la etnografía 1, una vez más preferidos por su sentido ritual mágico. Así, en el discurso directo translingüístico de una sola voz, la ausencia del enunciado en español evidencia la ideología africana de lo sagrado, ancestral, mágico y esotérico que el palero cubano otorga al significado cultural original de la palabra. Por tanto, con la voz africana de su enunciado directo, el palero ejerce autoridad sobre un pasado colonial no únicamente lingüístico, sino también cultural.

6.4.1.2 El sacrificio en el cumpleaños de Madre Agua[143]

Un importante y destacado ritual de cumplimiento en la palería es la celebración del cumpleaños del fundamento **nganga**. Esta es una ocasión no sólo para alimentar y celebrar a la principal deidad de la casa-templo, sino también para limpiar todo lo malo que pueda encontrarse tanto en el **munanso** como en los miembros de la familia religiosa. Tanto en la mitología de los bakongo como en la de los paleros cubanos, "Madre Agua" es una deidad o espíritu que vive en el agua. Al respecto, Díaz Fabelo (1998) nos informa que "Madre Agua:"

> Representa el agua de mar, amor de madre. La llaman madre de madres...También la llaman Juana la Llorona. Se llama en el cruce de los ríos. Se simboliza en serpiente. Cuando la luna en cuartos tiene los ángulos hacia el sur, está trabajando a toda intensidad la fuerza de Madre de Agua. (134)

Cinco de octubre del 2004 en pleno centro de Holguín. La palera **C14** celebra el cumpleaños de "Madre Agua," el **mpungo** (espíritu-deidad) que se halla dentro de su fundamento y de quien ella misma lleva su nombre. Su **munanso** es una construcción de ladrillos ubicado atrás de su casa en el alto de otra vivienda cuya puerta de entrada da a la vereda principal de la calle. Una única escalera de cemento angosta al lado de la vivienda que da a la calle es el acceso al alto donde reside la **yaya C14**. Entre su casa y el **munanso** hay un piso de cemento abierto (tipo terraza) desde el cual se pueden ver los techos de otras casas y, panorámicamente, observar las aproximidades del centro de la ciudad. Una única puerta de entrada permite acceder al cuarto del fundamento, el cual, además, tiene dos ventanas en cada lado de la construcción. "Oye cojan un orden –les reprime la **yaya** antes de comenzar la ceremonia a más a unos treinta presentes distribuidos dentro y fuera del cuarto- que esto estamos limpiando (el cuarto) cosa

[143] (<kik. máama + ka-lunga) FGS: 146 "madre, título de respecto + mar, océano", lit. "madre del mar."

pa'...limpiando cosa mala. Aquí no se puede entretener, el que lo entre uno, sale el otro, porque aquí no estamos limpiando pa' eso, esto es pa´quitar todo lo malo." El **tata** del **munanso, C39**, padrino[144] de la **yaya C14**, ha venido desde Matanzas específicamente a celebrar a "Madre Agua" y a dirigir junto a su ahijada esta importante ceremonia de cumplimiento.

1.	Participante	Texto	Traducción
	tata nganga:	[Coge de las patas a un gallo con el cual limpia el cuerpo de los presentes mientras entona un cantito ritual] ¡**Sara**[145] Yeyé[146] va **kuna**[147] **sara** Yeyé va **kuna**!	[Coge de las patas a un gallo con el cual limpia el cuerpo de los presentes mientras entona un cantito ritual] ¡Limpiando está Madre Agua desde el agua!
	la audiencia:	[En coro al cantito del tata] ¡**Sara** Yeyé va **kuna sara** Yeyé va **kuna**! [El canto y su coro se repiten sin variación hasta el término de la limpieza de todos los presentes].	[En coro al cantito del tata] ¡Limpiando está Madre Agua desde el agua! [El canto y su coro se repiten sin variación hasta el término de la limpieza de todos los presentes].
	Tata nganga:	[Lee el sistema de adivinación del chamalongo tirando cinco veces las cáscaras de coco enfrente del fundamento de Madre Agua] **kuenda moko**[148] *a pe*	[Lee el sistema de adivinación del chamalongo tirando cinco veces las cáscaras de coco enfrente del fundamento de Madre Agua] Haga su presencia en esta ceremonia. Traiga la nueva

[144] Padrino es el nombre que los paleros le dan al tata que los rayó. En la palería cubana, a pesar que la mujer puede acceder al grado jerárquico máximo de yaya inkisi (madre de prenda) y dirigir su propio munanso (casa-templo), no está facultada para rayar o sacrificar animales. Por lo mismo, la yaya siempre debe tener un bakonfula hombre en su munanso quien pueda efectuar aquellos ritos que le son prohibidos. En esta ocasión, sin embargo, y debido a su categoría jerárquica, es el padrino de Matanzas, de donde viene la rama de esta casa religiosa holguinera, quien ejecuta los ritos de la limpieza y el sacrificio.

[145] Ver nota al pie 47 (Sara + banda).

[146] Según Fuentes Guerra y Schwegler (2005: 197), "yeyé" no es un término de origen kikongo, sino una voz hispánica que en la Regla de Ocha o santería se enuncia para identificar a la deidad Yemayá. El tata hablante practica también la santería y, curiosamente, Bolívar Aróstegui (1990) informa que Yemayá "es la dueña de las aguas y representa al mar, fuente fundamental de la vida. Por eso se dice que el santo nació del mar" (91).

[147] (<kik. kúuna) FGS: 169 "(pron. adv. locativo) (ese) allá;" FG: 64 "allá, en ese punto, allá lejos, hacia."

	kindembo.[149] **Diamu**[150] **kuenda** montando **ensasi**[151] (primera tirada). ¡**Güisa**! (segunda tirada). ¡Dílo **enfumbe**! (tercera tirada). ¡Campo**finda**! (cuarta tirada). [Despluma la cabeza del gallo sobre el fundamento de Madre Agua y, con sus propios dientes, le saca la lengua al gallo para desangrarlo sobre el fetiche. Su cuerpo y su lengua, acompañados de unos cocos cuya leche también actuó como higienizador durante el rito, son quemados con pólvora junto a una hoja de papel que lleva escrita una lista de nombres de enemigos].	montando a Siete Rayos (la deidad principal del tata) (primera tirada). ¡Óyeme! (segunda tirada). ¡Háblame muerto! (tercera tirada). ¡Cementerio! (cuarta tirada). [Despluma la cabeza del gallo sobre el fundamento de Madre Agua y, con sus propios dientes, le saca la lengua al gallo para desangrarlo sobre el fetiche. Su cuerpo y su lengua, acompañados de unos cocos cuya leche también actuó como higienizador durante el rito, son quemados con pólvora junto a una hoja de papel que lleva escrita una lista de nombres de enemigos].

En la lógica animista, el método de la magia simpatética es una característica. El objetivo es el control de la voluntad de una deidad a través de objetos y/o prácticas con fines pragmáticos inmediatos. En esta habla etnográfica el **tata** llama la atención del fundamento "Madre Agua" con su canto "**Sara Yeyé**..." a fin de asusarla a cumplir con su objetivo inmediato: la limpieza de todo lo malo. El gallo, así como otros objetos rituales usados en el rito de la purificación, cumplen una función mágica contaminante o, como la denonima Frazer (1972 [1890]) "contagiosa" (63). Aquí, los objetos no únicamente son intermediarios en la unión de objetos distantes (el acto de purificación de la deidad con lo malo del cuarto y de los participantes), sino que también actúan como exorcistas del mal. De ahí el rito sucesivo de quemar al ave, su lengua, los cocos, y la

[148] LL13: "de uno, algo propio;" LL: 29 "mío, propio."
[149] FG: 63 "tambor, fiesta, lengua secreta" [<kik. ndembo: escuela de feticheros, su lengua secreta. En kindubu: tambor. En kiyombe: tambor para la danza]; VA: 229 "fiesta."
[150] LL12: 13 "nueva, noticias;" LL: 39 "aviso, asunto."

lista de enemigos cuyos nombres trabajan aquí como magia homeopática o imitativa, cuya ley postula que "lo semejante produce lo semejante" (63).

Toda lengua ritual es un vehículo sugestionador por excelencia. Su valor condicionador es tan real como la cosa que representa. Los cantos en la palería cubana, además de poseer un contenido, devienen un estímulo sonoro que posibilita el milagro en la psicología mágico-religiosa del palero. En esta etnografía de habla, el milagro de la limpieza se propicia a través de una sintaxis ritual bien definida. Todos sus signos, desde el uso del gallo y de la leche de coco para sacar el mal de los presentes hasta el sacrificio y la quema de los objetos rituales para hacer posible el exorcismo, están relacionados sintagmáticamente a fin de producir con la limpieza y el despojo una unidad de significación pragmática más amplia. En tanto el español es la primera lengua del cubano, comparto con Fuente Guerra y Schwegler (2005: 66) que hablar en "congo" o "palo" no parece una condición vital para desempeñarse como palero. Sin embargo, y sobre la base de mi experiencia en el campo, no se puede obviar la creencia entre sus practicantes que el uso de esta lengua es propiciatorio de la herencia sobrenatural africana tradicional. Tanto en sus formas africanas como bozalizadas, la lengua congo cubana está ligada a ideas de alcance emocional y afectivo que, además de ser propias de todo rito religioso,[152] coadyuva la representación de las creencias y prácticas bantúes. **Yeyé**, por ejemplo, a pesar de no ser un enunciado direto del kikongo como expliqué anteriormente, cumple con un significado denotativo hacia una deidad africana que, al leer a Bolívar Aróstegui (1990) nos damos cuenta que también pertence al panteón de los Yoruba del

---

[151] (<kik. nzazi) FG: 61 "trueno;" VA: 97 "rayo, dios del trueno, un rey de África, Siete Rayos;" LL: 39 "Siete Rayos."

[152] Las dinámicas del rito religioso y su alcance psicológico fueron extensamente explicados en el capítulo cuatro.

África nor-occidental y, que en Cuba, se transcultural en deidad Yemayá de la Santería. Por tanto, a pesar que no podría argumentar que el enunciado de Yeyé apunta directamente a la deidad bantú "Mama Kalunga" ("Madre Agua" en la palería), sí lo sugiero como una llamada ideológica consecuente con una voz africana que evoca a una deidad de este continente junto a la más importante de sus virtudes suprahumanas: el reino y dominio del agua. El valor preposicional que el discurso directo del tata establece en su conversación adivinatoria con el fundamento de "Madre Agua" también es representación de un reclamo semántico referencial. La expresión directa de la palabra sobre la base de la consistencia ideológica con la creencia al culto a los muertos (específicamente a los ancestros entre los bakongo) a través del principio mágico de la semejanza (la trascendencia del muerto a través de sus restos humanos) propia de la espiritual tradicional es, en términos translingüísticos o intertextuales, un monólogo (de una sola voz) de autoridad semántica.

2.	Participante	Texto	Traducción
	tata nganga:	[Entonando un canto ritual mientras le entierra un cuchillo en la garganta a un gallo para desangrarlo sobre los fundamentos del cuarto]. ¡**Menga** corre **menga**!	[Entonando un canto ritual mientras le entierra un cuchillo en la garganta a un gallo para desangrarlo sobre los fundamentos del cuarto]. ¡Sangre que corra la sangre!
	la audiencia:	[En coro al cantito del tata]	[En coro al cantito del tata]

[153] (<kik. simba) VA: 104 "comprar, vender [y <kik. nzimbu, nsimbo: moneda, dinero]." LL39: 11 "dinero;" LL4: 8 "dinero;" LL13: 16 "dinero."

[154] LL8: "volteado, al revés;" LL: 39 "andar pa' tras." Hasta que no se compruebe lo contrario, al parecer "tese" es un cubanismo y no un africanismo.

[155] (<kik. zuzu) VA: 80 "ave [susundamba: lechuza, guardiero de la noche];" FG: 61 "lechuza [nsusu: pollo];" DF: 66 "lechuza;" LL4: 14 "búho, pájaro de la noche;" LL: 5 "lechuza;" "LL: 12 "lechuza, pollo fino;" LL: 29 "ave de rapiña."

[156] (<kik. nlangu) FG: "agua [enlango kuma ensulo: lluvia (nlangu: agua + kuma: engendrar + zulu: cielo) y nlango kuma entoto: agua de pozo (nlangu: agua + kuma: engendrar + entoto: tierra)]."

[157] (<kik. fwidi) FG: 63 "se murió;" VA: 110 "morirse [<kik. fwá: sucumbir, destruir];" DF: 80 "muerto;" LL8: 6 "estar muerto;" LL29: 11 "los muertos;" L L4: "un muerto."

[158] LL29: 11 "rey;" LL4: 5 "arriba;" LL5: 12 "rey, espíritu."

	¡Menga corre **menga**!	¡Sangre que corra sangre!
tata nganga:	¡Ay en Congo Batalla corriendo **menga**!	¡Ay la sangre está corriendo en el cabildo[159] Congo Batalla.
la audiencia:	**¡Menga** corre **menga**!	¡Sangre que corra sangre!
tata ngaga:	¡Ay mi Madre Agua corriendo **menga**!	¡Ay la sangre está corriendo en mi Madre Agua!
la audiencia:	**¡Menga** corre **menga**!	¡Sangre que corra sangre!
tata nganga:	¡Ay mi sacrificio vale **simbo**![153]	¡Ay mi sacrificio tiene valor!
la audiencia:	**¡Menga** corre **menga**!	¡Sangre que corra sangre!
tata nganga:	¡Ay corre **menga** Lucero Mundo!	¡Ay que corra sangre para la deidad (del fundamento) Lucero Mundo!
la audiencia:	**¡Menga** corre **menga**!	¡Sangre que corra sangre!
tata ngagna:	¡Ay día que tese[154] *mundo acaba*!	¡Ay el día que no trabaje es el fin del mundo!
la audiencia:	**¡Menga** corre **menga**!	¡Sangre que corra sangre!
tata nganga:	**¡Menga** corriendo **menga**!	¡Sangre está corriendo sangre!
la audiencia:	**¡Menga** corre **menga**!	¡Sangre que corra sangre!
tata nganga:	¡Ay **susundanga**[155] tá aletando!	¡Ay el pollo está aleteando! (moviendo las alas).
la audiencia:	**¡Menga** corre **menga**!	¡Sangre que corra sangre!
tata nganga:	¡Ay eta **menga** corre como **lango**![156]	¡Esta sangre corre como río!
la audiencia:	**¡Menga** corre **menga**!	¡Sangre que corra sangre!
tata nganga:	¡Ay *cosa mala son las hora*!	¡Ay es la hora de lo malo! (de hacer brujería).
la audiencia:	**¡Menga** corre **menga**!	¡Sangre que corra sangre!

[159] Ver nota al pie 33 sobre "cabildo".

tata nganga:	¡Ay corre **menga** Siete Rayos!	¡Ay que corra sangre para la deidad Siete Rayos! (la deidad además que el tata lleva consigo).
la audiencia:	¡**Menga** corre **menga**!	¡Sangre que corra sangre!
tata nganga:	¡**Menga** corriendo **menga**!	¡Sangre está corriendo sangre!
la audiencia:	¡**Menga** corre **menga**!	¡Sangre que corra sangre!
tata nganga:	¡Ay va con licencia **tata enkisi**!	¡Ay va (el sacrificio) con el permiso del tata brujo!
la audiencia:	¡**Menga** corre **menga**!	¡Sangre que corra sangre!
tata nganga:	¡Ay mi **tata enkisi** *sôn* **enfuiri**![157]	¡Ay mi tata brujo (refieriéndose a su padrino) ya está muerto!
la audiencia:	¡**Menga** corre **menga**!	¡Sangre que corra sangre!
tata nganga:	¡Ay corta **embele** *son* **bacheche**!	¡Ay cuando el cuchillo corta todo está bien!
la audiencia:	¡**Menga** corre **menga**!	¡Sangre que corra sangre!
tata nganga:	¡Ay mi Madre Agua tiene fama!	¡Ay mi deidad Madre Agua tiene fama!
la audiencia:	¡**Menga** corre **menga**!	¡Sangre que corra sangre!
tata nganga:	¡Ay Kongo Batalla tiene fama!	¡Ay Kongo Batalla tiene fama! (el cabildo de esta familia religiosa).
la audiencia:	¡**Menga** corre **menga**!	¡Sangre que corra sangre!
tata nganga:	¡Ay **ki kuenda** *riba* **entoto nani**![158]	¡Ay que lleguen los espíritus que están sobre la tierra!
la audiencia:	¡**Menga** corre **menga**!	¡Sangre que corra sangre!
tata nganga:	¡**Menga** con licencia *e* mi **tata enkisi**!	¡La sangre corre con el permiso de mi tata brujo (su padrino)!
la audiencia:	¡**Menga** corre **menga**!	¡Sangre que corra sangre!
tata nganga:	¡Ay mi **tata enkisi** me	¡Ay mi tata brujo (su padrino también

	acompaña!	brujo) me acompaña!
la audiencia:	¡**Menga** corre **menga**!	¡Sangre que corra sangre!
tata nganga:	¡Ay **menga** corriendo **menga**!	¡Ay la sangre está corriendo sangre!
la audiencia:	¡**Menga** corre **menga**! [El canto continúa con las variaciones anteriores hasta que el tata termina de sacrificar el último gallo (son cuatro los gallos sacrificados durante este canto). Todas las cabezas de los gallos han sido cortadas y ofrecidas a la deidad Madre Agua. En este sacrificio, los cuerpos de los gallos serán cocinados para celebrar y alimentar a los presentes].	¡Sangre que corra sangre! [El canto continúa con las variaciones anteriores hasta que el tata termina de sacrificar el último gallo (son cuatro los gallos sacrificados durante este canto). Todas las cabezas de los gallos han sido cortadas y ofrecidas a la deidad Madre Agua. En este sacrificio, los cuerpos de los gallos serán cocinados para celebrar y alimentar a los presentes].

Además de supeditarse al carácter metafórico ritual mágico que subyace en el mundo cultural del palero, las declaraciones de dominio semántico representadas por los remanentes devienen el único vínculo tangible de asociación entre el habla y el credo de origen congo. El uso de la sangre (kik. menga) extraída de un sacrificio animal era una importante práctica de clasificación del **nkisi** (el objeto material habitado por el espíritu) en la vida mágica y socio-religiosa de los bakongo. Al respecto de esta costumbre entre los feticheros bakongo Van Wing (1959) expone que:

> [L]e maître-féticheur emploie, pour guérir la plupart des maladies, des rites à caractère magique [important pour] le *nkisi mi bimenga*. Le mot *kimenga* (plur. *bimenga*) vient de *menga* : sang, et du préfixe *ki*...Le *kimenga* se fait en tuant une poule ou une chèvre. A la poule on arrache la tête en lui tordant le cou ou en le tranchant, et à la chèvre on ouvre la gorge. On frotte ensuite le *nkisi* avec le sang encore chaud, après quoi la viande est consommée selon le désir du nkisi, soit par le nganga seul, soit par le nganga et le patient, soit par tous les assistants. (387)

En la etnografía de habla en discusión, como también se observó en la etnografía de habla 3 de la sub-sección 6.4.1.1, las construcciones sintagmáticas en el canto ritual del tata

parecen unirse dentro de cada verso para hacer emerger a los remanentes del kikongo como núcleos de un sintagma de constitución híbrida. Así como en el estudio puramente lingüístico los núcleos sintagmáticos ocupan esta categoría debido a la relación estructural con su sintagma, en la intertextualidad los mismos ganan significado por el tipo de consciencia cultural que el hablante establece con sus enunciados. En esta etnografía de habla congo cubana, con la omisión del significante (la huella sonora) en español de pivótalos elementos rituales tales como sangre, gallo, deidad suprema, brujo, cuchillo, y muerto entre otros, el palero construye un texto que, tanto interna como externamente al grupo, es interpretado como africano. De esta forma el tata, en su monólogo ritual que además dirige la voz de la audiencia, no le permite al español desafiar su discurso directo con aquellos elementos ideológicamente consistentes con su credo congo.

6.4.2 Significados de su discurso objetivado

6.4.2.1 De Lucero a Lucero: el cambio de mundo de Liuska

Liuska[160] afirma que hace unos ocho meses, aquejada por males de salud, visitó a un gangulero de Las Tunas.[161] El palero le armó la **nganga** (el fundamento fetiche) "Lucero Mundo," deidad palera que iba a protegerla de todo mal. Desde entonces, sin embargo, la muchacha no ha tenido más que pesares y el mundo, según el **tata C5**, "se le ha girao y le ha caminao pa' trás."

Los primeros días de mayo del 2004, el **tata C5** me informa que una muchacha recientemente vino a su munaso (el cuarto de la nganga) a consultarse. Sucede que

[160] Un nombre ficticio a fin de proteger la integridad y la privacidad de la consultante.
[161] Capital de la provincia de Las Tunas, a unos 200 kilómetros noroeste de la ciudad de Holguín.

alguien le montó (fabricó) mal la deida palera "Lucero" causándole a la muchacha una vida llena de vicisitudes. En la consulta, la parafernalia adivinatoria del **tata** confirmó que la chica "tenía camino"[162] de Lucero y, además, debía ser iniciada de **engueyo**.[163] El gangulero me invita entonces a su **munanso** para el 4 y 5 de mayo, días de la "monta" de Lucerito y de la ceremonia de **engueyo** respectivamente.

5 de mayo del 2004, día de la ceremonia de **engueyo** de Liuska. Sobre el techo de su casa este **tata nkisi** tiene construido un cuarto de tamaño mediano casi perfectamente cuadrado. Una escalera de cemento sobre el costado derecho de su propiedad permite acceder a la única entrada de su **munanso**. Dos ventanas en el muro derecho son la única luz natural que recibe el cuarto. Al fondo, en un área tipo altar en el suelo de la pared opuesta a la entrada está **Cholanwenge**, la **nganga** del tata, quien se impone por su tamaño sobre otras tres **nganga**(s) más pequeñas que están junto al fetiche, y por una muñeca de piel y pelo oscuro sentada en el fundamento que, según el **tata** "...es tradición en la rama brama con brama (la rama del tata) que viene de allá de Santiago de Cuba, por ahí entró esta rama" –me cuenta en la entrevista que tuvimos el 2 de mayo del 2004. "La muñeca es la guardiera de la **nganga** –agrega- y está cargada con cosas y secretos pa' que **Chola** trabaje fuerte."

El tata le ha pedido a Liuska que para la ocasión ritual vista ropas viejas puesto que las mismas serán quemadas y arrojadas a la manigua (el monte) después que la muchacha

---

[162] En la jerga palera se refiere a la relación de destino que se establece entre una deidad (un ente de carácter divino) y una persona, la cual acciona el poder mágico de la divinidad (montada en el fundamento o nganga) en favor propio.

[163] Como expliqué en el capítulo tres, la jerarquía de **engueyo** en la palería es una categoría inferior a la de **tata y/o yaya nkisi** (padre y madre brujos). Esta posición socio-religiosa se otorga para transferirle al iniciado/a el estatus de "hijo de prenda" (específicamente ahijado del tata o yaya y, por ende, de su nganga) en el sentido de estar protegido/a por un munanso (casa y/o familia religiosa) en particular. El **engueyo** no está facultado para recibir una **nganga** de trabajo (un fetiche a través del cual se realizan trabajos mágico-

sea limpiada con el "humiero" (el baño de hierbas mágico sagrado). Una creencia elemental en la palería es que a través del rayamiento congo (de nkise o de engueyo) la persona renace bajo los preceptos de la palería. De ahí, entonces, la fundamental práctica de re-identificarse con un nombre ritual palero, el cual, sobre todo con los paleros más expertos, es de carácter secreto debido al potencial mágico (sea para el bien o para el mal) que representa dentro de su comunidad socio-religiosa. Además, no puede obviarse el simbolismo a lo impenetrable que la voz palera encarna para el neófito o el no iniciado/a. Impenetrable porque el neófito escucha un habla híbrida con remananentes bantúes, bozalismos y otras muletillas específicas de cada mayombero que, además de alejarla del uso cotidiano de la variedad cubana, posibilita una unidad socio-ritual que vializa el milagro mágico-religioso. En la psicología del palero, el proceso de hibridación del enunciado es indicador de esta ideología hermética cuyo carácter oculto bonifica el estatus socio-religioso del mayombero. Al respecto Dennett (1887: 159) documenta que:

> A Kongo "prince" told that "My brother had been taken away by my uncle to be initiated into the offices of ngagna, *and was taught a different and particular language*, which no one but the nganga were allowed ever to learn. (En Fuentes Guerra y Schwegler, 2005: 66 nota 56)

Consecuentemente, la mezcla lingüística es para el palero cubano una concretización de una lengua africana de sus antepasados que, ya en el siglo XIX, portaba secretos para los bakongo.

En la siguiente etnografía de habla congo, Liuska ha sido informada que el baño del humiero la despojará de todo lo malo que trae consigo debido a la "mala monta" de su "Lucero." En tanto neófita, ella no está facultada para conocer ni los secretos

---

religiosos), mas sí puede recibir un fetiche protector, como es el caso de la "monta" de Lucero Mundo para mejorarle el mundo a Liuska.

constituyentes del lavado ni la estructura ritual de la ceremonia de **engueyo**. Por lo mismo, sus ojos están vendados a la sintaxis ritual.

1.	Participante	Texto	Traducción
	Liuska:	[Arrodillada en el piso del cuarto de baño donde se le aplicará el lavado mágico].	[Arrodillada en el piso del cuarto de baño donde se le aplicará el lavado mágico].
	tata nganga:	[Con la mano izquierda toca la cabeza de la neófita y con la derecha sostiene un jarrito con el cual lava a la neófita con el humiero] Mire **engueyo**, yo *son* **Cholanwengue** Remolino **tata nkisi malongo**.[164] El *mimo son* **kiyumba Kongo**, su *pare*. Aquí *uté* tiene mi mano pa' que su **ensila**[165] **kuenda bacheche**. Que *éte* juramento **kongo** que **uté kuenda** le sirva pa' su salú, pa' su prosperidá, para su estabilidá. Que *tóo* lo que *uté* pida a partir de **agüé** se le dé. Que *uté* triunfe que, suerte, desenvolvimiento, estabilidá material y personal y sobre todo, salú. *Ise* que *yo son* su tata hasta el día que su **kiyumba** y su **enkombe**[166] **kuenda** a *mimo*	[Con la mano izquierda toca la cabeza de la neófita y con la derecha sostiene un jarrito con el cual lava a la neófita con el humiero] Mire iniciada, yo soy el tata brujo de esta casa religiosa Cholanwenge Remolino (el camino del fundamento). Llevo espíritu congo y soy su padre. Aquí usted tiene mi mano para que todos sus caminos estén bien. Que este juramento congo que usted va a pactar le sirva para su salud, para su prosperidad, para su estabilidad. Que todo lo que usted pida de ahora en adelante se le dé. Que usted triunfe que tenga suerte, desenvolvimiento, estabilidad material y personal y sobre todo salud. Dice (la deidad Cholanwengue) que yo soy su tata hasta el día de su muerte.

[164] (<kik. mulongo) FG: 57 "ley, derecho, precepto; remedio, medicina [<kik. dilongi pl. madilongi: lección, curso, clase de, materia enseñada, comunicación científica, tratado; modo de empleo]."
[165] (<kik. nzíla) VA: 103 "camino, ruta, calle, dirección;" FG: 116 "chemin."
[166] (<kik. nkómbo) FGS: 222 "chivo, cabra. También articulado *enkombo* o *kombo*. Muchos paleros traducen este término como "cuerpo;" FG: 60 "caballo, chivo carnero, médium;" LL13: 17 "esqueleto, cuerpo;" LL39: 22 "cuerpo de un muerto, calavera," en donde también lo encontré articulado como **engombo/e, ngombo/e**.
[167] (<kik. ku-tu) VA: 107 "oído."
[168] (<kik. bititi) FGS: 57 "mira, ven a ver, mirar, ver, mirada, ojeada, vista" pero también "hierbas, vegetales, etc." En donde "bititi ngó" [<kik. ngò: leopardo, tigre] parece referirse a la entidad palera "Gurunfinda," el que gobierna las plantas, las hierbas.

	campo**finda** un día.	
yaya nganga:	[Aplicando el humiero en la cabeza de la neófita] Y dice **engueyo** Lucero, aquí *tá* la mano de **Sarabanda**, eh, la **yaya** *éte* **munanso**. Eh, para que *uté mima* le de desenvolvimiento, prosperidá, amor, ternura, dulzura, firmeza. Y *tóo*, lo que *uté* pida se le dé. Para que le aparte *tóo* **ensila** del mal y le abra los del bien. Para que *tóo* lo agrio se le convierta en dulce y *tóo, tóo* lo que *uté* quiera. **Kuenda** con la mano *e* **Sarabanda**.	[Aplicando el humiero en la cabeza de la neófita] Sarabanda le dice a usted Lucero que aquí está su mano, eh, la madrina de esta casa religiosa. Eh, para que usted misma tenga desenvolvimiento, prosperidad, amor, ternura, dulzura, firmeza. Y todo lo que usted le pida (a Sarabanda) se le dé. Para que le aparte todos los malos caminos y la dirija por los buenos. Para que todo lo agrio se le convierta en dulce y todo, todo lo que usted quiere (se le dé en esta casa). Ahora usted va con protegida con la mano de Sarabanda.
el bakonfula:	[Aplicando el humiero en la cabeza de la neófita] Mire **engueyo**, aquí tiene la mano de **Sarabanda** Viva, **bakonfula** *d' ete* **munanso**. Pa' que *tóo* le sea paz, tranquilidá, felicidá, armonía y sosiego. Abre **ecuto**[167] **birindingo**[168] que **tata emboba** pa' que *tóo* le salga **cheche bacheche**, que las puertas del bien se le abran y las del mal se le cierren.	[Aplicando el humiero en la cabeza de la neófita] Mire iniciada, aquí tiene la mano de Sarabanda Viva (el camino del fundamento), mayordomo de esta casa religiosa. Para que todo le sea paz, tranquilidad, felicidad, armonía y sosiego. Mire y escuche la palabra del tata que le habla para que todo le salga bien, que las puertas del bien se le abran y las del mal se le cierren.
tata ahijado 1:	[Aplicando el humiero en la cabeza de la neófita] Aquí tiene la mano de **Ensasi** que **kuenda** a *mima uté* bienestar, prosperidá, felicidá. Pa' que sus enemigos se humillen delante uté. Pa' que uté prospere en la	[Aplicando el humiero en la cabeza de la neófita] Aquí tiene la mano de Siete Rayos que le da a usted bienestar, prosperidad, felicidad. Para que sus enemigos se humillen delante de usted. Para que usted prospere en la vida.

	vida.	
tata ahijado 2:	[Aplicando el humiero en la cabeza de la neófita] Mire **engueyo** aquí tiene la mano de **Sarabanda** Siete Rayos, quien me guía es **Cholanwenge** Remolino. Para que tenga felicidad, bienestar, prosperidad y que todo eh, las perturbaciones que tenga *uté* pueda venir a este **munanso** a verse con su *pare*, con su *mare*.	[Aplicando el humiero en la cabeza de la neófita] Mire iniciada aquí tiene la mano de Sarabanda Siete Rayos (el camino del fundamento), quien me guía es Cholanwenge Remolino (la deidad del padrino). Para que tenga felicidad, bienestar, prosperidad y que todas las perturbaciones que tenga usted pueda disiparlas en esta casa religiosa cuando visite a su padrino, a su madrina.
ahijado:	[Aplicando el humiero en la cabeza de la neófita] **Engueyo** aquí *tá* Ñosoborda, para darle eh (una larga pausa), para darle s[illegible] Pa' que le de felicidá, prosperidá. Eh, se le abran los caminos del bien, se le cierren los del mal y que aquí se le de *tóo* lo que *uté* pida.	[Aplicando el humiero en la cabeza de la neófita] Iniciada aquí está Ñosoborda (un camino de un fundamento), para darle sombra. Para que tenga felicidad, prosperidad. Para que se le abran los caminos del bien, se le cierren los del mal y que aquí se le de todo lo que usted pida.
ahijada:	[Aplicando el humiero en la cabeza de la neófita] Mire **enguyeo** aquí tiene la mano de **mama Chola**. Para que le de salú, suerte, desenvolvimiento, dulzura, paz.	[Aplicando el humiero en la cabeza de la neófita] Mire iniciada aquí tiene la mano de la deidad madre Cholanwengue. Para que (ella) le dé salud, suerte, desenvolvimiento, dulzura, paz.

El palero profesa ser el depositario y accionador de una entidad tanto divina (mpungo) como muertera (nfumbe). Por tanto, tiene la capacidad de representar las voces de estas entidades en su discurso. La lengua congo se configura en esta etnografía de habla como un conjunto articulado de comportamientos lingüísticos deliberadamente estructurados cuya finalidad es asignarle a la otra voz (la del mpungo) características consistentes con

su credo animista de herencia bantú (desde la elaboración de lo oculto para alcanzar la psiquis de la iniciada, hasta la manipulación de lo divino). En términos intertextuales, el palero tipifica la voz de su **mpungo** (la deidad palera montada en su fundamento y a la cual representa como fetichero/ra) sobre la base de su propia autoría, la cual, sugiero, está potencialmente estimulada por el control mágico-religioso que el mayombero ejerce sobre su fetiche (la nganga) en favor de sus objetivos. De esta manera, los remanentes bantúes no actúan aquí como enunciados de un discurso directo, sino como aquéllos de un discurso objetivado en donde los mismos son un objeto de control ideológico para el palero. Así, vemos que en el monólogo del **tata**, el de la **yaya**, el del **bakonfula** y el de los **tatas** más expertos, se tipifica la voz de la deidad que se halla dentro de sus fundamentos respectivos. Por un lado, la enunciación de los remanentes incrustados en sintagmas de creación bozal asigna a la otra voz (la de la deidad) características de oriundez bantú que responden a la lógica animista del palero (la voz autorial). Por otro lado, y como se evidencia a través de la declaración de los nombres de las deidades paleras, son éstas las que se dirigen a limpiar y a dar la bienvenida a la iniciada. Esta otra voz, además, se hace evidente con el uso de la tercera persona singular "dice" a través de los bozalismo *ise*, *dis* que en especial el **tata** y la **yaya** emplean en su monólogo ritual. Es fundamental recalcar, también, que a pesar de la enunciación de muchas deidades congo en español, como es el caso de Centella, Siete Rayos y otras como Madre (de) Agua o Lucero (ver tabla de deidades Palo Monte páginas 65-6), las mismas son expresiones que retienen el peso mitológico de estas deidades bantú. Por tanto, la voz en español retiene aquí el peso metafórico de la voz africana.

6.4.2.2 La entrada al munanso

"Un rito obligatorio –me dice el **tata C6**- es tocar a la puerta del cuarto y saludar en "congo" antes de comenzar cualquier ceremonia." En una entrevista que sostuvimos el 29 de abril del 2004, me explica que "aquí en Cuba los congos todo lo hacían en secreto del mayoral. Ellos tenían que saber bien el que tocaba a la puerta del cuarto de sus ceremonias." Así, es tradición en la palería que antes de empezar una práctica religiosa los miembros del **munanso**, así como también los invitados de otras casas, deben tocar a la puerta e identificarse con su identidad en palo hasta obtener el permiso de entrada al cuarto. Una vez dentro del **munanso**, todos deben saludar en congo a la(s) **nganga**(s) para así comenzar la ceremonia.

En el mundo católico el día viernes santo es un rito judeocristiano que conmemora la crucificación de Jesucristo. El **tata C6** me comenta que este día es propicio para hacer trabajos mágico-religiosos o para alimentar a la **nganga**, ya que los espíritus del monte tienen más virtud y están prestos para trabajar con acabada eficacia[169] (ver Cabrera, 1993). El palero me informa que este viernes santo será día de ritual de cumplimiento en su **munanso**. Le matará un chivo y un gallo a "Tiembla Tierra" (su deidad palera) para darle más poder y así ponerla contenta. El día de la ceremonia, me dice, estarán todos sus ahijados y quizá uno o dos **tatas** amigos de otros cabildos, siempre y cuando no estén también dando "toque" en sus **munanso(s)** por el viernes santo.

[169] La isla de Cuba no celebra el viernes santo ni lo reconoce como un feriado religioso. Este rito católico, sin embargo, está arraigado en la consciencia popular del pueblo cubano, especialmente en la de los religiosos. Para los paleros, quizá por la actividad espiritual que este día representa, el viernes santo no es

1.	Participante	Texto	Traducción
	yaya ahijada 1:	[Tocando a la puerta del munanso].	[Tocando a la puerta del munanso].
	tata bakonfula:	[Ya adentro del munanso] ¿**Ki kuenda** *a pé* **kindemo diamú kongo kuenda** mundo?	[Ya adentro del munanso] ¿Quién llama a la puerta de esta ceremonia para entrar al mundo congo?
	yaya ahijada1:	¡Pica pica!	¡Pica pica! (un camino de fundamento).
	tata bakonfula:	[Insatisfecho con la respuesta] ¿Pica pica *pé* **kindemo**? ¿*Pé* **kindemo ki kuenda Gurunfinda**[170] **munanso Kongo**? (Con voz autoritaria).	[Insatisfecho con la respuesta] ¿Pica pica quiere entrar (a punto de entrar) a esta ceremonia? ¿A esta ceremonia quién quiere entrar a la casa congo del poder de la naturaleza? (Con voz autoritaria).
	yaya ahijada 1:	¡Siete Rayo visita **Kongo** *son* Vence Batalla Acaba Cuento!	¡Siete Rayos es el que visita al congo y soy (pertenezco a la casa) Vence Batalla Acaba Cuento!
	tata bakonfula:	¡**Kuenda munanso**!	¡Puede entrar al cuarto!
	yaya ahijada 2:	[Tocando a la puerta del munanso].	[Tocando a la puerta del munanso].
	tata bakonfula:	¿**Ki kuenda**?	¿Quién llama?
	yaya ahijada 2:	Lucero Vence Batalla Acaba Cuento.	Lucero Vence Batalla Acaba Cuento.

más que una oportunidad de apropiación del poder sobrenatural que emana de su mitología mágico-religiosa.

[170] DF: 107 "Gurunfinda recibió su poder de la tierra, del aire, del agua y del sol. Él es el poder causal de los vegetales. A él hay que reconocerlo, tenerlo en cuenta cuando se va a tomar un vegetal o parte del vegetal. Pero si se va a tomar una sustancia mineral, se le pide a Nsambia Bisi Muna Nototo. Al tomar hay que pedir permiso a la fuerza-poder, y pagar un tributo material;" (<kik. ngùlu + mfinda) FGS: 109 "jabalí, cerdo salvaje" + "bosque, selva, salvaje, silvestre, jíbaro."

[171] Según mis colaboradores paleros, el talanquero es una jerarquía en la palería. Es quien tiene la tarea de controlar la puerta en el cuarto de prenda de su casa religiosa. Viene siendo como un guardiero o un portero. En esta etnografía de habla sin embargo, se refiere a la puerta, a la entrada. Esta voz, como explican Fuentes Guerra y Schwegler (2005) derivaría de "puerta o entrada de un corral (del español campesino, donde hoy es voz anticuada, y derivado a su vez del CAST. / PORT. *tranca,* de origen incierto" (70). También es importante documentar que en la libreta de LL39: 24 encontré "Quinani Talanquero Yosi" (¿Quién fue el primer talanquero?) con su respuesta "Diamboqueto talanquero" (sin traducción).

tata bakonfula:	¡**Kuenda**!	¡Pase!
tata ahijado 1:	[Tocando a la puerta del munaso].	[Tocando a la puerta del munaso].
tata bakonfula:	¿**Ki kuna kuenda**?	¿Quién llama desde afuera?
tata ahijado 1:	**Kuenda** *son* bacheche Malongo Vence Batalla Acaba Cuento.	El que quiere entrar es el buen (de competente) brujo Malongo Vence Batalla Acaba Cuento.
tata bakonfula:	¡**Kuenda**! Que mi talanquera[171] no te queme.	¡Pasa! Que no te quemes al entrar.
yaya ahijada 3:	[Tocando a la puerta del munaso].	[Tocando a la puerta del munaso].
tata bakonfula:	¿**Kindiambo munanso kongo**?	¿Quién llama a esta casa congo?
tata ahijado 2:	**Kalunga** arriba **kalunga** abajo Madre Agua cambia paso **Kimbisa Kongo**.	Con el mar arriba con el mar abajo soy Madre Agua cambia paso Kimbisa Kongo (su rama en la palería).
tata bakonfula:	¡**Kuenda**!	¡Entra!
tata nkise (invitado):	[Tocando a la puerta del munaso].	[Tocando a la puerta del munaso].
tata bakonfula:	¿**Kiniani**? Si no **emboba** derechito no **kuenda munanso Kongo**.	¿Quién es? Si no habla correctamente no entra a esta casa congo.
tata nkise (invitado):	Jiqui Moncó. Yo *son* **tata** mayombero, **enkise malongo** e' Centella Viva La Mordé, **Sarabanda** es mi confianza, Siete Rayos me guía, Lucero Mundo me acompaña. **Kuenda** mi **tata** Talanka Moncó de la casa de Madre Dos Aguas Malembe. **Kuenda** en La Habana.	Jiqui Moncó (su nombre en palo). Soy tata mayombero con el tratado brujo de Centella Viva La Mordé (su camino de fundamento), Sarabanda es mi confianza, Siete Rayos me guía, Lucero Mundo me acompaña. Me inició mi padre Talamka Moncó de la casa de Madre Dos Aguas Malembe (nombre de la casa religiosa). Me inició en La Habana.

tata bakonfula:	**¡Kuenda!**	¡Entra!

Como expliqué en el capítulo cuatro, los ritos de carácter religioso establecen un alto grado de significado que se supedita al imaginario sedimentado en la consciencia de los feligreses. Recordemos que, en la lógica mágico-religiosa el objeto de adoración y/o manipulación se convierte en un suprasujeto con vida propia. Esto es, que los objetos de adoración devienen sujetos de un rito en el cual, además de ser caracterizados por un proceso de comunicación autorial de los creyentes, existen independientemente sobre la base de las valoraciones religiosas de un grupo. Desde una creencia dogmática de este tipo, tanto la enunciación de un discurso híbrido como en el entendimiento del mismo, la palabra se convierte en una forma de actividad práctica que a través de su elección de elementos hace posible el milagro religioso que, en la etnografía de habla recién presentada, busca tipificar otra voz.

La creencia en la práctica obligatoria del saludo ceremonial le exige al palero expresar un discurso objetivado a fin de representar la voz de un ente de carácter divino que, en esta situación específica de comunicación ritual, no sólo continúa con la práctica espiritual de sus antepasados bozales, sino que además verbaliza su habla. Es este el motor del proceso de hibridación del monólogo del palero cuya voz en español, además de superponerse a la sonoridad estética de la voz africana, mantiene el peso metafórico de la ideología espiritual de los bakongo. En este sentido, la hibridez de la lengua congo va más allá de representar la voz bantú, ya que en Cuba, ella es la voz y el conocimiento bantú.

6.4.3 Significados de su discurso no objetivado

6.4.3.1 El transe y la voz doble de tipo pasivo

En tanto en el habla ritual la palabra se trasforma en un vehículo sugestionador por excelencia, en el ritual palero, el cual está acompañado de la ingestión de sustancias que influyen en el sistema nervioso de los feligreses, el tambor y los mambos o cantos rituales viabilizan la materialización del pensamiento místico logrando, así, establecer una estrecha relación entre los fenómenos conscientes e inconscientes de su psicología mágico-religiosa. Uno de estos fenómenos es el transe que, según Córdova Martínez y Barzaga Sablón (2000) "bajo determinadas influencias psicosociales genera un estado alterado de la consciencia, en la que se reduce la esfera consciente, no existiendo una actitud crítica del individuo hacia la realidad" (131). Para el palero, sin embargo, el transe es la evidencia de la posibilidad del ser humano de acceder a la inmortalidad que, en la lógica animista, también es una expresión de las propiedades de todo espíritu.

En el rayamiento de **engueyo** de Arturo,[172] el **tata C36** montó a su entidad muertera, un congo llamado Acoró según me contó en la entrevista que sostuvimos el 2 de junio del año 2004 en su casa situada en un alto de La Habana Vieja. La siguiente etnografía de habla que se presenta pertenece a una larga sesión de mambos que terminaron con la llegada de Acoró.

1.	Participante	Texto	Traducción
	el bakonfula:	[En el medio de un canto con la audiencia, está terminando de marcarle con una tiza las partes del cuerpo del engueyo que el tata nganga jefe del munanso va a rayar].	[En el medio de un canto con la audiencia, está terminando de marcarle con una tiza las partes del cuerpo del engueyo que el tata nganga jefe del munanso va a rayar].

[172] Un nombre ficticio a fin de proteger la integridad y la privacidad del consultante.
[173] (<kik. mpangi) FG: 115 "frère;" y 26 [pangami: "amigo"]; FGS: 64 "hermano mayor, hermana mayor;" VA: 118 "hermano."

el muerto Acoró:	[Ya en transe, el tata interrumpe el canto y se dirige al engueyo quien tiene los ojos vendados] ¡**Tu kuenda** *a pé de mimo* **ganga**, cará!	[Ya en transe, el tata interrumpe el canto y se dirige al engueyo quien tiene los ojos vendados] ¡Tú caminas (el muerto) al pié de la misma prenda, carajo!
la audiencia:	[Dejando de cantar y respondiendo a la llegada de Acoró] ¡Ahora y siempre que así sea mi *pare*!	[Dejando de cantar y respondiendo a la llegada de Acoró] ¡Ahora y siempre que así sea mi padre!
el muerto Acoró:	¡**Bititi engó**! ¡Ta' **bititi engó ki kuenda** *pian nóo*! ¡**Sunga** *son* **malafo ki kuenda pangami**![173]	¡Viene a ver! ¡Viene a ver quién va en raya de pino nuevo (otra expresión para denominar a un engueyo). ¡Quién le da tabaco y ron a este amigo!
el bakonfula:	[Le ofrece ron y tabaco a Acoró] ¡**Kuenda** mi *pare*!	[Le ofrece ron y tabaco a Acoró] ¡Aquí tiene mi padre!
el muerto Acoró:	[Dirigiéndose al **engueyo**] ¿**Kiniani enganga**?	[Dirigiéndose al iniciado] ¿Cuál es tu deidad en palo?
el bakonfula:	[Golpeándole en la espalda] ¡Dile quién es tu **ganga**!	[Golpeándole en la espalda] ¡Dile quién es tu fundamento!
el engueyo:	**Sarabanda** Siete Rayos.	Sarabanda Siete Rayos.
el muerto Acoró:	[Toma una aguja y comienza a rayarlo en la espalda] Tu *son* **Sarabanda** Siete Rayos. [Preparando su mano para la segunda incisión] ¿**Kiniani** *misijo tu llama*?	[Toma una aguja y comienza a rayarlo en la espalda] Tú serás (de ahora en adelante) Sarabanda Siete Rayos. [Preparando su mano para la segunda incisión] ¿Cuál es tu nombre hijo?
el bakonfula:	[Golpeándole en la espalda] ¿Cuál es tu nombre?	[Golpeándole en la espalda] ¿Cuál es tu nombre?
el engueyo:	**Sarabanda** Siete Rayos.	Sarabanda Siete Rayos.

[174] (<kik. n-doki) VA: 130 "brujo;" FGS: 96 "brujo, hechicero;" FG: 59 "brujo, brujería, hechicero, maleficio, hechicería." LL4: 25 "brujo, diablo;" LL29: 15 "brujo."

el muerto Acoró:	[Rayádolo por segunda vez] Tu *son* **Sarabanda** Siete Rayos. [Preparando su mano para la tercera incisión] ¿**Kiniani** *misijo tu llama*?	[Rayádolo por segunda vez] Tú serás Sarabanda Siete Rayos. [Preparando su mano para la tercera incisión] ¿Cuál es tu nombre hijo?
el engueyo:	**Sarabanda** Siete Rayos.	Sarabanda Sieter Rayos.
el muerto Acoró:	[Rayádolo por tercera vez] Tu son **Sarabanda** Siete Rayos. [En total le hace siete incisiones en la espalda manteniéndose el mismo diálogo hasta el último corte]. [Preparándose a rayarle las muñecas] *Disi yo*, ¿**kiniani** *misijo tu llama*?	[Rayádolo por tercera vez] Tú serás Sarabanda Siete Rayos. [En total le hace siete incisiones en la espalda manteniéndose el mismo diálogo hasta el último corte]. [Preparándose a rayarle las muñecas] Y yo te digo, ¿cuál es tu nombre hijo?
el engueyo:	**Sarabanda** Siete Rayos.	Sarabanda Siete Rayos.
el muerto Acoró:	[Haciendo el primer corte en la muñeca izquierda] Tu *son* **Sarabanda** Siete Rayos. [En total le hace dos cortes en cada muñeca manteniéndose el mismo diálogo hasta el último corte]. [Procede a rayarle el pecho donde se produce el mismo diálgo y al terminar de rayarlo] ¡*Ta levante*!	[Haciendo el primer corte en la muñeca izquierda] Tú serás Sarabanda Siete Rayos. [En total le hace dos cortes en cada muñeca manteniéndose el mismo diálogo hasta el último corte]. [Procede a rayarle el pecho donde se produce el mismo diálgo y al terminar de rayarlo] ¡Levántate!
el bakonfula:	[Lo coge de un brazo y lo levanta ante Acoró].	[Lo coge de un brazo y lo levanta ante Acoró].
el muerto Acoró:	[Poniéndole la mano en la cabeza] ¡Ayé, ayé! (gritándole). *Son* licencia **ki kuenda** Acoró Palo Monte **moko. Isi cheche bacheche**, en palo **enganga**	[Poniéndole la mano en la cabeza] ¡Ayé, ayé! (gritándole). Va con licencia del propio Acoró Palo Monte. Te digo que estás protegido, con un fundamento de palo. Te lo digo.

	diamú. ¡*Disi* salamaleku!	¡Doy las buenas noches!
la audiencia:	¡Malekon sala!	¡Buenas noches!
el muerto Acoró:	[Dirigiéndose a la audiencia] Ya va de mundo ¡cará! [Comienza a cantar] ¡Ya *me va* ya *me va*!	[Dirigiéndose a la audiencia] Ya me voy de este mundo ¡carajo! [Comienza a cantar] ¡Ya me voy, ya me voy!
la audiencia:	[Respondiendo a su canto] ¡Ah eh ah ah!	[Respondiendo a su canto] ¡Ah eh ah ah!
el muerto Acoró:	¡Con mi palo *me va*!	¡Me voy con mi palo (mi religión)!
la audiencia:	¡Ah eh ah ah!	¡Ah eh ah ah!
el muerto Acoró:	¡Ya *me va* ya *me va*!	¡Ya me voy, ya me voy!
la audiencia:	¡Ah eh ah ah!	¡Ah eh ah ah!
el muerto Acoró:	¡Ya *me va* con **Sarabanda**!	¡Ya me voy con Sarabanda!
la audiencia:	¡Ah eh ah ah!	¡Ah eh ah ah!
el muerto Acoró:	¡Ya *me va* con Siete Rayos!	¡Ya me voy con Siete Rayos!
la audiencia:	¡Ah eh ah ah!	¡Ah eh ah ah!
el muerto Acoró:	¡A *la doce son* noche!	¡A las doce de la noche!
la audiencia:	¡Ah eh ah ah!	¡Ah eh ah ah!
el muerto Acoró:	¡Ay mi **ndoki**[174] raya **enkombe**!	¡Ay el brujo raya montado (por su caballo)!
la audiencia:	¡Ah eh ah ah!	¡Ah eh ah ah!
el muerto Acoró:	¡Ya *me va* ya *me va*! [Con esto termina el canto. Vuelca su cuerpo contra una de las paredes del cuarto y apoyándose con sus dos manos levantadas habla para sí algo ininteligible en lengua].	¡Ya me voy, ya me voy! [Con esto termina el canto. Vuelca su cuerpo contra una de las paredes del cuarto y apoyándose con sus dos manos levantadas habla para sí algo ininteligible en lengua]. [Gritando contra la pared para dejar ir a Acoró]

	[Gritando contra la pared para dejar ir a Acoró] ¡Héia, héia, héia! [Volviéndose hacia la audiencia] ¡Uf, uf, uf!	¡Héia, héia, héia! [Volviéndose hacia la audiencia] ¡Uf, uf, uf!
tata nganga (jefe del munanso):	[Aproximándose a revisar las incisiones del engueyo] ¡A ver! ¡Uf!, acabó contigo!	[Aproximándose a revisar las incisiones del engueyo] ¡A ver! ¡Uf!, acabó contigo!

Los paleros dicen que los "mambos" (los cantos ceremoniales) son una condición para despertar al "perro de prenda" de los mayoberos (el espíritu del muerto depositado en el fetiche nganga). También dicen que cuando el "perro de prenda" pasa por el **tata** (cuando cae en transe), el muerto lo "monta" como un caballo. De ahí la extendida expresión entre los practicantes de "estar montado" (por la entidad muertera). A pesar que la facultad de la mediúmnidad es una característica de las prácticas animistas en el mundo, la idea de la posesión del espíritu de un animal es parte de la mitología bantú (Fuentes Guerra, 2003). Concretamente sobre las prácticas de la religión y la magia entre los bakongo, Van Wing (1959) documenta que:

> Tout comme les ndoki se changent en animaux minuscules, ainsi trouve-t-on, d'après la croyance des Bakongo, des personnes qui peuvent se métamorphoser en animaux de grande taille, de préférence en léopards, crocodiles et pythons...La métamorphose s'opère à l'aide d'un fétiche; kitu di ngo s'il s'agit de devenir léopard; kitu di ngandu pour devenir crocodile; kitu di mboma, pour devenir python. (373-74)

En tanto parte integral del mundo de la naturaleza, en la lógica palera (y por tanto en la animista bantú) los animales son poseedores de características bien definidas que forman parte de la dinámica entre las fuerzas negativas y positivas que subyacen en la creencia mágico-religiosa de los paleros. Así, uno de mis colaboradores paleros me explica que "los espíritus de nuestros antepasados o de deidades pueden llegar de muchas formas,

pero una característica particular es que lleguen como un majá" (entrevista al tata **C24** el 17 de mayo del 2004). Similarmente, en Fuentes Guerra y Schewgler (2005), uno de sus entrevistados les expresa que "...cuando *mayimbe* (el aura) se apropia de la cabeza del palero, éste dobla los brazoas hacia detrás, se agacha y corre como si estuviera volando" (45). Estos testimonios evidencian una interesante transculturación de la mediúmnidad animal bakongo en la palería cubana. Mientras que entre los bakongo la práctica de la posesión del espíritu de un animal se debe a la creencia mágica en la facultad de devenir un "hombre-bestia" (Van Wing, 1959: 373-75), la mediúmnidad en la palería se expresa a través de la creencia en el culto a los muertos cuyos espíritus "montan" el cuerpo del palero en forma de un animal. Es interesante oír, por tanto, que el palero enuncia la llegada de la entidad muertera como "perro o caballo." Estas expresiones, en mi opinión, dan cuenta del peso cultural originario de lo bantú transculturado en Cuba.

Lo anterior debe considerarse como el marco ideológico que subyace en el mundo cultural del palero al evocar la voz de su entidad muertera. Recordemos que entre los paleros, esta entidad espiritual (kik. nfumbe) que monta al palero adquiere cultualidad en el concepto estrictamente bakongo del **nkisi** (el fetiche nganga en Cuba) que, además, se expresa en una variedad cubana del kikongo. Debido a que tanto lingüística como culturalmente este concepto valida y preserva la práctica bakongo en la palería, la creatividad lingüística (su hibridez) en el discurso del **tata nganga** en esta última etnografía de habla intensifica y realza enunciados que pertenecen a una voz africana que, a razón del transe, deviene independiente de su voz autorial. En el análisis translingüístico, el **tata** es poseedor de una voz doble de un sólo uso dirigido en tanto es el espíritu del muerto Acoró quien concretiza el rito del rayamiento. Esto es

particularmente evidente cuando la voz bozal de Acoró deja el rito para permitrle al **tata** sorprenderse en español de la profundidad de las incisiones en la espalda de Arturo.

Además del proceso de hibridación lingüística que matiza el grado de independencia entre la voz de la entidad muertera (la otra voz) y la voz del **tata nganga** (el autor-hablante), al volver del transe, el **tata** confiesa no tener memoria de la voz del muerto. Al respecto, obsérvese la siguiente etnografía de habla congo en donde el tata **C2** "monta" a su entidad divina "Paso Largo" en un toque ceremonial. Esta fiesta, como expliqué en el capítulo tres, propicia con sus cantos y la ingestión de sustancias (bebidas alcohólicas y tabaco) la llegada de muertos o de otras entidades de carácter divino que vienen a pronosticar, advertir o anunciar sucesos entre los miembros de la familia religiosa. Sin embargo, al contrario de otras ceremonias de carácter secreto, el toque o cajón está abierto a otros invitados tanto practicantes como simpatizantes.

1.1	Participante	Texto	Traducción
	Paso Largo:	[Dirigiéndose a un invitado] Que pa' que eso tiene lo **ndoki** ante que las siete raya dan **güisa**. Lo cosa, suba *pé* **kindemo** *y yo mahca* un **makuto**[175] *pa' lo* **moana** *suyo* (una larga pausa mientras lo observa inquisitivamente) *pa' que pasa* por **engombo**.[176]	[Dirigiéndose a un invitado] Para eso tiene un espíritu brujo para que lo escuche. La cosa (que tiene que hacer) es hacer un trabajo y hacerle un amarre a la mujer suya (una larga pausa mientras lo observa inquisitivamente) para que monte su caballo (un muerto).
	el invitado:	[Preguntándole a otro oyente] ¿Una calabaza dice?	[Preguntándole a otro oyente] ¿Una calabaza dice?
	Paso Largo:	Su **kuenda** *poque* cuando suba a pie **kindemo** po' lo	Yo veo que lo que hay que hacer es que la mujer suya monte su

[175] (≤kik. n-kuto) VA: 105 "bolsa;" FG: 65 "saco, receptáculo mágico."
[176] Refiriéndose al kik. nkómbo (en palería monta, muerto, esqueleto).
[177] FG: 23 "fuego."
[178] FG: 23 "¿qué uds. quieren?"

	enfumbe de lo **moana** suya, *yo mahca que hace una cosa esa.* ¿Tu **güisa**?	caballo en una ceremonia. ¿Me oyes?
el oyente (también invitado):	[Explicándole al invitado el pronóstico de Paso Largo] Que había que hacerle un....una relación de viento.	[Explicándole al invitado el pronóstico de Paso Largo] Que había que hacerle un....una relación de viento.
Paso Largo:	Ante que *su tiene* lo **makuto**, ante que lo **moana** *suyo tiene lo* **makuto engombo**, yo **güisa** *ese*.	Pero antes tiene que hacerle el amarre mágico a la mujer, al cuerpo de la mujer suya, óyeme bien eso.
el invitado:	Sí pero no...	Sí pero no...
Paso Largo:	*Cuando lo* **makuto** *yo, ¡tá interesá*!	Yo veo que cuando le haga el amarre, ahí ella va a estar interesada (en el invitado).
el invitado:	[Dirigiéndose al oyente] ¿Qué dice?	[Dirigiéndose al oyente] ¿Qué dice?
el oyente:	¡Que déje a la **moana** esa!	¡Que dejes a la mujer esa!
el invitado:	No no yo creo que yo no puedo hacerle eso. Tiene que ser otra gente.	No no yo creo que yo no puedo hacerle eso. Tiene que ser otra gente.
Paso Largo:	[En tono molesto] **¡Tiyá, tiya, tiya, tiyá, tiyá!**[177] **¿Ki wasolele?**[178] **Güisa, güisa. ¿Ki wasolele?**	[En tono molesto] ¡No te quemes, no te quemes....! ¿Qué tú quieres? Óyeme, óyeme. ¿Qué tú quires?
el invitado:	Sí, es que, yo he pasado algunas cosas…y bastante disgusto en la religión.	Sí, es que, yo he pasado algunas cosas…y bastante disgusto en la religión.
Paso Largo:	[En un tono molesto] No *yo* **cuto** *ese*. ¡Yo *son* **enfuiri**! ¡Yo *son* **enfuiri** *no cuto ese*!	[En un tono molesto] Yo no oígo eso. ¡Yo soy un muerto! ¡Yo soy un muerto y no oígo eso!
el invitado:	Usté el que ve la verdá y el	Usté el que ve la verdá y el que

	que vé la mentira.	vé la mentira.
Paso Largo:	¿**Güisa**? ¿**Tu güisa**?	¿Me oyes? ¿Tú me entiendes?
el inviado:	Sí papá usté el que sabe. Pero como espiritista siempre he tenido vista.	Sí papá usté el que sabe. Pero como espiritista siempre he tenido vista.
Paso Largo:	¿Vista?, Jaaaa (ser ríe irónicamente). ¡**Bititi ngó**! *Abre* **cuto** *que yo no* **boba** *ese* de lo **engombo**, yo no **emboba** lo **engombo**. ¿Su **wasolele** suyo son má grande que lo **infumbe kongo**?	¿Vista?, Jaaaa (ser ríe irónicamente). ¡Va a ver! Abre tu oído que yo no hablo con esos cuerpos espirituales (los del espiritismo), yo no hablo con esos espíritus. ¿Tú crees que los tuyos son más grandes que los espíritus (de un muerto) congos?
el invitado:	¡No!	¡No!
Paso Largo:	Entoce *yo quere que su disa cuanta cosia su hace a pie* **kindemo arriba ntoto**. ¿**Güisa**?	Entonces yo quiero que tu digas cuánta cosa tú haces con tu fundamento arriba de este mundo. ¿Me oyes?

Cuando visité al **tata C2** unos días después de la ceremonia del toque, me dijo que no se acordaba de que Paso Largo hubiera llegado aquel día. Al compartir con él el testimonio que grabé de su habla palera, se sorprendió al oír que estaba hablando en congo ya que, según me confesó:

> Yo no hablo ninguna lengua sino que son estos seres que vienen por necesidad de alguien para que le diga cosas que nadie nunca le ha dicho, o viene a aconsejar. Estos seres cuando vienen pasan por ti, te duermen psíquicamente, pero te mantienen despierto y te utilizan, se apoderan de ti y caminan o tú los ayudas a caminar. Es una fuerza externa increíble, algo que te domina, que te lleva y no sabes a dónde vas a dar. (15 de abril, 2004)

Tampoco fue capaz de explicarme a quién le estaba hablando y por qué razón. Ni siquiera fue posible para él entender su discurso, el cual él catalogó "de enredao" (confuso). Me dijo que sí reconocía algunas palabras congo que él usaba como **ntoto** (tierra), **moana**

(mujer), **kindemo** (el fundamento nganga), **enfuiri** (muerto) y **makuto** (amarre), mas no comprendía lo que le estaba diciendo al hombre.

En la psiquis religiosa palera, el transe es una expresión de la facultad humana tanto de acceder a la inmortalidad (al montar el nfumbe) como de transformación del espíritu (al montar la divinidad). En las dos etnografías de habla recientemente presentadas, la intensificación africana de la lengua congo no solamente realza un discurso de la voz del otro absolutamente ajena para el hablante (de su voz autorial), sino que revela un activismo lingüístico al luchar creativamente contra la voz en español, la cual, finalmente, vuelve a emerger fuera del transe. En el análisis translingüístico, la voz "confusa" de Paso Largo sugiere que el habla sin sentido o de apariencia incoherente también merezca una explicación de relación ideológica entre distintas lenguas. Especialmente cuando, desde una perspectiva netamente lingüística, se espera que la mezcla sea portadora de significados sobre la base de enunciados que satisfacen "reglas" de relaciones gramaticales y/o restricciones sintácticas (como las reglas hasta ahora establecidas para el préstamo lingüístico y/o los cambios de código). Esta hibridez "ordenada," sin embargo, está fuera de la comprensión del ratio mágico-religioso del palero quien, en su testimonio, más que reconocer un discurso "confuso" porque éste viole la gramática de la lengua española, contempla al mismo como transgresión de una voz que, bajo su ideología del transe, es independiente de su voz autorial.

Los anteriores ejemplos etnográficos del habla congo y, en general toda evidencia de voz africana en el discurso religioso de la palería, también posibilitan al palero ser portador de una voz doble de varios usos dirigidos. Su jerga bozal, por ejemplo, es evidencia de un enunciado que, tanto a nivel fonológico como morfosintáctico, transmite

una palabra perteneciente a la voz bantú expresada en la lengua congo. Mas este tipo de voz doble de tipo pasivo, no busca destacar el grado de independencia entre voces, sino realzar la oposición entre las mismas mediante un discurso consciente de esta oposición. El palero cubano es consciente que es el depositario de la herencia africana bantú en la isla de Cuba. Reconoce, además, que aunque muchos paleros también son practicantes del culto de La Santería, "el palo es el palo y el santo es el santo." Por lo tanto, también es conciente de su oferta espiritual y de su competencia en el mercado religioso que ofrece la isla. En el habla bozal del palero, el cambio de acento imitativo de la impericia del africano con el español, es una expresión que refleja un mensaje perteneciente a la voz del antaño individuo bantú transculturado en Cuba. Es esta diferenciación fonológica y morfosintáctica con la variedad cubana del español que le hace posible al palero realzar la oposición entre la otra voz y la voz autorial de su discurso.

Un ejemplo interesante de oposición entre voces es la ironía que Paso Largo le expresa al invitado cuando este último le dice que "como espiritista siempre he tenido vista." El espiritismo llega a Cuba en la segunda mitad del siglo XIX. Córdova Martínez y Barzaga Sablón (2000) señalan que esta variante del cristianismo entra a Cuba cuando "la mayor parte de la población practicaba un cristianismo popular que se alejaba cada vez más de los dogmas de la Iglesia Católica" (43). Según los estudiosos, "éste fue el fértil terreno en el que fue depositada la semilla del espiritismo kardeciano[179] [mezclándose] con elementos propios de la consciencia religiosa sincretizada del pueblo cubano: creencias católicas, heterodoxas y de origen africano" (43-6). Por esto es que en la Cuba actual, sus variantes del espiritismo tengan más de animistas que de espiritistas.

[179] Por su fundador, el francés Allan Kardec.

Consecuentemente, muchos de sus practicantes son, a su vez, practicantes y/o simpatizantes de los cultos de sustrato africano. En el crisol animista, no obstante, las variantes espiritistas son asociadas con un pasado europeo y, por tanto, en oposición a un sistema lingüístico y cultural africano. De ahí que Paso Largo dude de la capacidad adivinatoria del invitado, jactándose de esta posibilidad en español "¿vista?," en favor ideológico de la creencia mágica-religiosa del **bititi** (capacidad de ver mágicamente, el poder adivinatoria congo) enunciado con el remanente. Le explica además, "en lengua" (voz bozal), que él no habla con ese tipo de **engombo**(s) (los entes espirituales que adora el espiritista), aquéllos que él creería (el invitado) serían mejores que los espíritus congos (las entidades muerteras y divinas de la palería).

El hecho que la voz doble de un sólo uso específico pueda también emerger a varios usos dirigidos es simplemente porque la palabra no es únicamente un vehículo referencial, sino que tiene un carácter dinámico. Desde una perspectiva puramente lingüística, esto puede argumentarse como abstracto. Sin embargo, el enfoque intertextual logra interpretar la abstracción precisamente cuando desenmascara el significado social que distintos códigos pueden representar para un hablante. En palabras de Bakhtin (1973):

> A concrete word may belong simultaneously to various varieties and even types. Moreover, the interrelationships with the other person's word in a concrete living context have a dynamic, not a static character: the interrelationship of voices within the word can change drastically, a single-directed word can transform itself into a hetero-directed one, the inner dialogization can be intensified or weakened, a passive type can become activated, etc. (165)

6.4.3.2 La puya y la voz doble de tipo activo

Además de los cantos e intercambios rituales que caracterizan a la palería por sus efectos mágicos, el código africano de la voz congo también está cargado con una ideología de competencia socio-religiosa, como anteriormente expliqué en la sección 6.2. Por ejemplo, un acto ritual común entre los paleros es la actividad de la "puya," la acción de desafiarse lingüísticamente. Al respecto el **tata C1** me informa que:

> Jugar, cantar, eso es tirar puya, pero es pa' demostrar que un palero no puede ser **fasenda**.[180] Fasenda no es más que el gangulero que no sirve porque si [no] sabe hablar congo, por lo menos lo principal, cómo entrar, cómo tocar, cómo responder, vas a quedar mal ante tóo el mundo, no te van a dejar entrar o, no te van a reconocer como lo que puedas ser. (Entrevista el 19 de mayo del 2004)

Muy común en los juegos de palo (los toques o ceremonias de cumplimiento), la "puya" se presenta como la oportunidad perfecta ya sea para demostrar entre los adeptos lo que se sabe, o para desafiar el conocimiento de otro gangulero como se observa en la siguiente etnografía de habla congo, cuando, en el medio la celebración del cumpleaños de la deidad palera Tiembla Tierra, inesperadamente alguien tocó a la puerta del cuarto del **tata C40**:

1.

Participante	Texto	Traducción
el visitante:	[Tocando a la puerta del cuarto].	[Tocando a la puerta del cuarto].
tata nganga:	¿**Kindiambo**?	¿Quién llama?
el visitante:	Malongo Vira Mundo perro **mayimbe**[181] que nunca tese el día que tese mundo acaba.	Malongo Vira Mundo (su nombre en palo) espíritu del perro que nunca camina para atrás el día que camina para atrás se acaba el

[180] FG: 62 "falsedad, persona poco confiable." Fuentes Guerra y Schwegler (2005) sugieren que fasenda "es posiblemente de origen afroportugués, i.e., fazenda 'hacienda', es decir, 'algo hecho = algo inventado, que no es cierto'. De este último significado habrá podido extenderse a "gente mentirosa, gente falsa" (71).
[181] (<kik. ma-yimbi) VA: 79 "aura tiñosa;" FG: 65 "aura tiñosa, ave de rapiña, milano."
[182] Refiriéndose a la voz del kik. moana (en palería mujer, hombre, persona, hermano, amigo).
[183] (<kik. ndinga) FGS: 63 "lengua, palabra, habla, hablar decir, comunicar, etc."
[184] Refiriéndose a la voz del kik. nsusu (en palería ave, pollo, gallo).

		mundo.
tata nganga:	[Desconociendo la identificación del visitante] ¿**Malongo** Vira Mundo? Abre **cuto birindingo** *eh yo tá* **embobando congo** pa' ti. ¿**Kiniani** *son* tu **tata** arriba **entoto**?	[Desconociendo la identificación del visitante] ¿Malongo Vira Mundo? Escucha y mira a quién está hablando en congo para ti. ¿Quién es tu padre en el palo?
el visitante:	[Silencio] Eh....(pausa de silencio).	[Silencio] Eh....(pausa de silencio).
la audiencia:	[Se ríen junto al tata parodiando el silencio del visitante].	[Se ríen junto al tata parodiando el silencio del visitante].
tata nganga:	**Muna**[182] si tú **endinga**[183] conmigo tiene que ser **sunsu**[184] fino, **muna** que a mí me de **enkombo** tiene que ser **gangulero** como yo. ¿**kiniani munanso enfuiri**? ¿**Ki** *son* **tata** *tuya*?	El hombre que hable conmigo tiene que ser un gallo fino, el hombre que me enfrente (con su cuerpo) tiene que ser gangulero como lo soy yo. ¿Quién llama a la casa del muerto? ¿Quién es tu tata?
el visitante:	Brazo Fuerte Arriba **Entonto** eh...(pausa) de sombra eh...(pausa) que viene el perro (última vocal alargada)...**enkisi malongo**.	Brazo Fuerte Arriba De Este Mundo (nombre del padrino) eh...(pausa) de sombra eh...(pausa) que viene el perro (última vocal alargada)...con precepto brujo.
tata nganga:	¿Y cómo **kuenda** tu **enfumbe** a *pie de* **ganga** *tóo lo* día este mundo?	¿Y cómo trabaja el muerto de tu fundamento en este mundo?
el visitante:	¡**Bacheche arriba entonto**!	¡Trabaja muy bien en este mundo!
tata nganga:	¿Y cuál *son lo* **malongo** que representa tu **kiyumba kongo**?	¿Y qué preceptos brujos representa tu espíritu congo?
el visitante:	¡Esperanza y caridá!	¡Esperanza y caridá!

la audiencia y el tata nganga:	[Jactándose al unísono de la respuesta] ¡Con esperanza y caridá!	[Jactándose al unísono de la respuesta] ¡Con esperanza y caridá!
tata nganga:	¿Caridá Malongo Kongo?	¿La caridad en los preceptos congos?
el visitante:	Este eh (pausa)...¡Malongo Vira Mundo!	Este eh (pausa)...¡Los preceptos de Vira Mundo! (su camino en la palería).
tata invitado:	[Riéndose] ¿Y trae **malafo**?	[Riéndose] ¿Y trae ron?
la audiencia:	[Jactándose de la broma].	[Jactándose de la broma].
tata nganga:	[También burlándose] ¡Kuenda!	[También burlándose] ¡Entra!
el talanquero:	[Abriéndole la puerta del cuarto al visitante para dejarlo entrar] ¿Y qué trae? ¡No trae **malafo** no trae ná!	[Abriéndole la puerta del cuarto al visitante para dejarlo entrar] ¿Y qué trae? ¡No trae ron no trae nada!
la audiencia:	[Riéndose al unísono].	[Riéndose al unísono].
tata nganga:	¡Éyo dió mambe!	¡Jura en dios!
la audiencia:	¡Dió!	¡Dios!
tata nganga:	¡Dió mambe!	¡Jura en dios!
la audiencia:	¡Dió!.	¡Dios!.
tata nganga:	¡Y *son* sala maleko!	¡Buenos días!
la audiencia:	¡Malekon sala!	¡Buenas noches!
tata nganga:	¡Sala maleko!	¡Buenos días!
la audiencia:	¡Malekon sala!	¡Buenas noches!
tata nganga:	¡*Son* Santo Tomá!	¡Santo Tomás!
la audiencia:	¡Ver para creer!	¡Ver para creer!

tata nganga:	¿Y lo que no veo?	¿Y lo que no veo?
la audiencia:	¡No lo creo!	¡No lo creo!

Según fui informada más tarde durante la ceremonia, el visitante era un tata amigo de otra casa religiosa que caminaba por las aproximaciones del lugar. Al oír que el toque se realizaba en el munanso del **tata C40**, decidió detenerse a visitar. En el contexto de esta "puya" iniciada por mi colaborador, el **tata** del **munanso**, este último crea un ambiente lingüístico cargado de una lucha de dominación entre códigos. La voz africana de su lengua autorial pone de manifiesto el valor que los paleros le dan a la misma en sus ritos congos. Desde esta perspectiva ideológica, el tata visitante lucha con una forma de habla en español que de alguna forma toma el control de su discurso congo a través de su falta de fluidez y vacilaciones representadas por las pausas. En el discurso de un hablante, la vacilación es en sí una polémica interna (una verdadera dinámica dialógica), una suerte de auto-cuestionamiento sobre formas de expresión que se suceden en la mente del hablante. En la intertextualidad, esto se manifiesta en los discursos de voz doble de tipo activo, cuyos enunciados reflejan la influencia que la otra voz (en este caso la voz en español) ejerce desde y sobre la voz autorial. Es importante señalar que, en mi opinión, toda lucha ideológica por la supresión de un enunciado es también una lucha por la elección de una palabra. Así, en la etnografía de habla congo en discusión, el **tata** visitante también lucha por manifestar esa voz africana de la cual es conciente en tanto código necesario en la ideología de la "puya."

En el caso del discurso del **tata nkisi** dueño del munanso, además de devenir el vocero de la lucha entre códigos, se observa una vez más la capacidad de las palabras para emerger a otro nivel de significado. La caridad es un principio del espiritismo

popular cubano, en tanto practica la curandería sobre la base de la fe religiosa (ver Córdova Martínez y Barzaga Sablón, 2000). Esta creencia no existe en la palomontería, en donde toda práctica ritual, incluyendo aquéllos actos de curación, se hacen posible a través de la magia.[185] El enunciado en español ¡con esperanza y caridá! del **tata nkisi**, acompañado de las risas irónicas de la audiencia, parodian una creencia no conga que se representa a través de la voz en español. La voz **malongo**, además de ser el nombre en palo del invitado, representa una clase de precepto bakongo (ver nota al pie 163). Por eso el tono sarcástico en el enunciado híbrido ¡caridá!, ¿malongo kongo? del **tata nkisi** del **munanso**. Este sarcasmo, en términos translingüísticos, emerge de una voz de tipo activa a una pasiva

La siguiente etnografía muestra el acto de la "puya" pero a través de los mambos (cantos ceremoniales) ofrecidos en el cumpleaños de la deidad palera "Madre Agua" en el munanso de la **madre nganga C9**. Esta transcripción proviene de varias horas de canto al fetiche ya que, en todo rito de naturaleza religiosa como presenté en capítulos anteriores, la palabra actúa como un poder sugestionador por excelencia.

1.1	Participante	Texto	Traducción
	madre nganga 1:	[Comenzando el canto] ¡Si mi **ganga** me llama *yo va* Si mi **enfumbe** me llama *yo va* Como quiera *uté* Madre Agua Si mi **ganga** me llama *yo va*!	[Comenzando el canto] ¡Si mi fetiche me llama yo voy Si mi muerto me llama yo voy Como quiera usted Madre Agua Si mi fetiche me llama yo voy!
	la audiencia:	¡Si mi **ganga** me llama *yo va*! (bis) ¡Con licencia de uté **Sambiampungo** Si mi **ganga** me llama *yo va*!	¡Si mi fetiche me llama yo voy! (bis) ¡Con el permiso de usted dios Sambi (la máxima divinidad en la palería)

[185] El lector encontrará una fascinante discusión sobre la diferencia entre magia y religión en el clásico de James G. Frazer (1890), "The Goden Bough."
[186] Refiriéndose a la voz del kik. nfumbe (espíritu de un cadáver, muerto).

		Si mi fetiche me llama yo voy!
madre nganga 1:	¡*Yo va yo va* como quiera *yo va*!	¡Yo voy yo voy como quiera yo voy!
la audiencia:	¡*Yo va yo va* como quiera *yo va*!	¡Yo voy yo voy como quiera yo voy!
madre nganga 1:	¡*Yo va yo va* mi caballo *yo va*!	¡Yo voy yo voy mi espíritu de mi muerto yo voy!
la audiencia:	¡*Yo va yo va* como quiera *yo va*!	¡Yo voy yo voy como quiera yo voy!
madre nganga 2:	[Puyando al canto de la yaya 1 con otro canto] ¡Madre Agua *a la río* yo andaba con él Madra Agua *a l'arroyo* yo andaba también!	[Puyando al canto de la yaya 1 con otro canto] ¡Madre Agua está en el río y yo andaba con ella Madre Agua está en el arroyo y yo andaba con ella también!
la audiencia:	¡Madre agua a la río yo andaba con él Madre agua *a l'arroyo* yo andaba también! [Se repite el canto y el coro tres veces más].	¡Madre Agua está en el río y yo andaba con ella Madre Agua está en el arroyo y yo andaba con ella también! [Se repite el canto y el coro tres veces más].
madre nganga 2:	[Cambiando de canto desafiando a que alguien la puye] ¡Allá en el río yo siento un run run! (bis) ¡Y es Madre Agua que viene caminando!	[Cambiando de canto desafiando a que alguien la puye] ¡Allá en el río yo siento un sonido! (bis) ¡Y es Madre Agua que viene caminado!
la audiencia:	¡Allá en el río yo siento un run run! (bis) ¡Y es Madre Agua que viene caminando!	¡Allá en el río yo siento un sonido! (bis) ¡Y es Madre Agua que viene caminado!
madre nganga 2:	¡Ay y es Madre Agua que viene caminando!	¡Ay y es Madre Agua que viene caminando!
la audiencia:	¡Y es Madre Agua que viene caminando!	¡Y es Madre Agua que viene caminando!

	[Se repite el canto y el coro tres veces más].	[Se repite el canto y el coro tres veces más].
tata ahijado:	[Puyando al canto de la yaya 2 con otro canto] ¡Ay si yo no sé yo no vengo! (bis).	[Puyando al canto de la yaya 2 con otro canto] ¡Ay si yo no sé yo no vengo! (bis).
la audiencia:	[Mirándolo extrañados al desconocer el canto para Madre Agua] ¡Si yo no sé yo no vengo! (bis).	[Mirándolo extrañados al desconocer el canto para Madre Agua] ¡Si yo no sé yo no vengo! (bis).
tata ahijado:	¡Ay si yo no sé Madre Agua si yo no sé yo no vengo!	¡Ay si yo no sé Madre Agua si yo no sé yo no vengo!
la audiencia:	¡Si yo no sé yo no vengo! [Se repite el canto y el coro cuatro veces más].	¡Si yo no sé yo no vengo! [Se repite el canto y el coro cuatro veces más].
tata ahijado:	[Cambiando el canto para continuar con la puya a la yaya 2] Si mi alegre yo vu (se equivoca con el canto).	[Cambiando el canto para continuar con la puya a la yaya 2] Si mi alegro yo voy (se equivoca con el canto).
la audiencia:	[Burlándose del tata al unísono] ¡Jaaaaaaa!	[Burlándose del tata al unísono] ¡Jaaaaaaa!
tata ahijado:	[Insistiendo la puya con otro canto] Si me **engumba**[186] bah.....(se equivoca con el canto).	[Insistiendo la puya con otro canto] Si mi muerto bah.....(se equivoca con el canto).
la audiencia:	[Burlándose del tata otra vez] ¡Jaaaaaa!	[Burlándose del tata otra vez] ¡Jaaaaaa!
madre nganga 2:	[Provocándo al tata con otra puya] ¡Déjalo que venga pa' ver yo *toy* aquí!	[Provocándo al tata con otra puya] ¡Déjalo que venga (el tata) a enfrentarme yo estoy aquí!
la audiencia:	¡Déjalo que venga pa' ver!	¡Déjalo que venga a enfrentarme!

madre nganga 2:	¡Ay tata yo *toy* aquí!	¡Ay tata yo estoy aquí!
la audiencia:	¡Déjalo que venga pa' ver!	¡Déjalo que venga a enfrentarme!
madre nganga 2:	¡Madre Agua yo *toy* aquí! [Se repite el canto y el coro cinco veces más].	¡Madre Agua yo estoy aquí! [Se repite el canto y el coro cinco veces más].
tata ahijado:	[Interrupiéndo el canto de la yaya 2 puyándola otra vez] ¡Sarabanda labanda *kikiri yo*! (bis).	[Interrupiéndo el canto de la yaya 2 puyándola otra vez] ¡Sarabanda la banda esto es lo que quiero yo! (bis).
la audiencia:	[Ignorando al tata coreando a la yaya] ¡Dejálo que venga pa' ver!	[Ignorando al tata coreando a la yaya] ¡Dejálo que venga a enfrentarme!
madre nganga 2:	¡Madre Agua yo *toy* aquí!	¡Madre Agua yo estoy aquí!
la audiencia:	¡Déjalo que venga pa' ver!	¡Déjalo que venga a enfrentarme!
madre nganga 2:	¡Ay mi ganga yo *toy* aquí! [Se repite el canto y el coro ocho veces más].	¡Ay mi fetiche yo estoy aquí! [Se repite el canto y el coro ocho veces más].

En la palería todos los cantos están vinculados con sus ceremonias. "No se canta por cantar" – me explica el **tata C24** – "todos los cantos tienen un significado y es triste ver hoy día a hermanos que no tienen idea de los cantos y cantan cualquier cosa" (entrevista del 10 de mayo del 2004). En los mambos puede notarse que predomina tanto la voz africana (como el canto **Sara Yeyé** de la etnografía de habla 1 de la sección 6.4.1.2) como la voz en español. Esta última, sin embargo, emerge a un nivel que la hace subordinarse al significado cultural de la herencia bantú, reteniendo, así, el peso metafórico de su origen lingüístico. En términos de Bakhtin (1973):

> The monological conception of the consciousness prevails in other spheres of ideological creative work as well. All that is significant and valuable is

> everywhere concentrated around a single center—the carrier. All idealistic creative work is thought of and perceived as a possible expression of a single consciousness, a single spirit. Even where the matter under discussion is a collective of a variety of creative forces, unity is still illustrated by the image of a single consciousness: the spirit of a nation, the spirit of a people, the spirit of history, etc. All that has significance can be collected in a single consciousness and subordinated to a unified accent. (66)

Los nombres de las deidades bantúes en la Cuba actual son generalmente nombrados en español. Mas estos enunciados, así como el de "Madre Agua," se impone con el peso de una tradición y una mitología asociada con la noción de una deidad africana que, tanto entre los bakongo **(Mama Kalunga)** como en otros pueblos africanos fuera del ratio del área bantú (ver mapa 1), es representación de un espíritu divino que posee y representa la fuerza del agua. En el caso cubano-bantú que me compete, al incrustarse en el discurso español del primer canto del **tata** ahijado que previamente no fue bien recibido por la audiencia, disipa malcontentos entre los participantes como se aprecia con la continuidad del canto que se extendió a cuatro veces más. La ocurrencia de la duda en sus intentos lingüísticos subsiguientes, no únicamente son motivo de burla en la audiencia al escuchar una voz ritualmente incompetente, sino que conducen al **tata** a una polémica interna de códigos, lanzando, así, un último intento pero esta vez con voz africana. Sin embargo en el rito del mambo, se observa que tanto la voz en español como la voz africana de la lengua congo deben cumplir con el requisito cultural del festejo al fetiche. Obviamente no es **Sarabanda** (otra deidad palera con características mitológicas diferentes a "Madre Agua") a quien se festeja en este toque, por lo que se demuestra que la competencia cultural en la palería es sumamente importante para su quehacer mágico-religioso. En la intertextualidad, las voces incrustadas no necesariamente son explicadas por pérdidas de

memoria lingüística (Fuentes Guerra, 2002), sino también por la interrelación ideológica que una voz autorial es capaz de establecer con una voz imbrincada.

6.5 Interterxtualidad y sincretismo: discusión conclusiva

En la gramática del discurso, todo sistema lingüístico se caracteriza por la supresión de un elemento en oposición al enunciado de otro. Esto es aplicable tanto a las lenguas híbridas como a las no híbridas con la única diferencia que, en las primeras, la supresión se subordina a una oposición de elementos entre dos sistemas lingüísticos diferentes.

Sociolingüístas interesados en el estudio social de la variación lingüística han demostrado que la variación de una variable lingüística en el discurso de un hablante tiene mucho más que ver con la red y/o grupo social con la cual el individuo interactúa y menos que ver con un establecimiento de leyes gramaticales (Eckert, 2000). Esto quiere decir que dentro del rango de posibilidades de variación de una variable, la supresión de una variante en oposición a otra responde al material simbólico extralingüístico al cual el acto de supresión y/o elección se refieren. También quiere decir que en tanto el mundo extralingüístico del hablante está en constante cambio, también lo está(n) su(s) significado(s) y, por tanto, sus maneras lingüísticas y no lingüísticas de representación. Esto no solamente desafía replantearse al mundo social como punto de partida para el estudio de la lengua, sino que también a la lengua como un sistema de valor únicamente proposicional.

Lo anterior toma especial relevancia cuando se abordan las lenguas híbridas. Primeramente, la hibridez nos dice que sus hablantes se supeditan o se han supeditado a un contexto de vida bilingüe, multilingüe o de una consciencia heteroglósica cuyo

resultado generalmente es el surgimiento de hablas híbridas. La sociolingüística también ha contribuido a entender el bilingüismo y/o multilingüismo, especialmente el de tipo social, en término de grados (Moreno Fernández, 1998). Esto significa que el grado de producción lingüística del hablante puede diferir de una lengua a otra. Esta diferencia, en la mayoría de los casos, se supedita a una relación desbalanceada de poder entre lenguas. Mas esta relación desbalanceada no se justifica lingüísticamente, sino que ocurre sobre la base de una lucha por dominación social, cultural y económica entre los grupos que las hablan. De ahí que el hablante, quien generalmente pertenece a un grupo sociolingüístico, perciba estas dinámicas dentro de un contínuo que abarca tanto actitudes negativas como positivas, afectando, así, sus formas de habla. No obstante, es innegable que cualquiera sea el resultado de una lucha entre grupos, la heteroglosia amplía las posibilidades de significado que también dependen de la capacidad de apropiación y de creatividad de los seres humanos. De esta facultad humana, la supresión de un elemento lingüístico en oposición al enunciado de otro no es un acto monológico estático, rígido y predecible, sino que el mismo puede tener varias funciones.

Se ha demostrado a través de esta tesis que el concepto de sincretismo se opone al ataque purista que la mezcla transgrede un sistema de integridad perfecta haciendo de éste un código caótico que, en tanto degenerado de su línea pura, tiene menos integridad y credibilidad socio-cultural. Tanto por su origen griego como por su aplicación pionera en Cuba, el sincretismo también reconoce que la gente común puede reinventar su historia de contacto y, con ella, transgredir órdenes establecidos. Esta es la fundamental conexión entre el análisis intertextual o translingüístico del discurso bahktiano y el análisis transcultural de Fernando Ortiz, en donde la lengua, como práctica cultural, sirve,

entre otras cosas, como una forma de transgresión a oficialidades, las cuales son generalmente impuestas por una elite. Además, estos análisis se vinculan en el rechazo a categorías universales sobre la cultura. Esto significa que favorece la relatividad de la cultura desde una perspectiva émica, la cual, generalmente comienza donde termina el modelo de la cultura aceptado como correcto en un paradigma de conocimiento restringido a especialistas. Tanto Bahktin como Ortiz permiten entender la hibridez cultural desde un punto de vista dinámico en donde el mezclar puede ser para el actor social una estrategia de control de voces en favor de dominios ideológicos. Esto implica que tanto en la transculturación como en la translingüística se asignan determinados elementos simbólicos a sistemas de orígenes diferentes produciéndose, así, nuevos sistemas sincréticos.

El análisis de los datos etnográficos del culto y la lengua Palo Monte-Mayombe es consistente con el método intertextual o translingüístico de Bakhtin con el objetivo de operativizar el estudio de sistemas sincréticos transculturados. Bajo ciertas circunstancias rituales, los datos presentan oposiciones importantes entre la voz en español y la voz africana supeditadas a la ideología mágico-religiosa palera. También presentan importantes negociaciones de origen etimológico de sus manifestaciones lingüísticas. Esto es precisamente fundamental en la asignación de elementos simbólicos que pueden diferir entre expertos y hablantes estudiados. El que el palero insista en que habla congo en instancias de bozalización del español, hermetismo lingüístico y/o relaciones sintagmáticas donde preside un remanente del kikongo, implica que manifiesta una alta consciencia de lo que significa "lo bantú" en su habla ritual. Es que, además, es específicamente en el texto ritual que las relaciones dialógicas (proceso de hibridación

del discurso) en el discurso religioso del palero mantienen a la mezcla bajo control haciendo que el español de su discurso aparezca como una voz africana. De ahí que la hibridez de la lengua congo tenga mucho más que ver con un discurso de relaciones dialógicas que de relaciones gramaticales, lo que demuestra, entonces, que se cumple mi hipótesis de base, en tanto las oposiciones culturales de distinto origen convergentes en un sistema, no son estáticas o fijas, sino que son parte de un proceso de fabricación sobre la base de definiciones culturales específicas. En el culto cubano Palo Monte-Mayombe, estas definiciones descansan en un pasado histórico que forma parte de un imaginario construido diariamente por sus feligreses en sus textos y prácticas rituales y, que además, es reafirmado a nivel nacional. Así, la manipulación del material simbólico de su fabricación sincrética, no puede más que definirse desde su actuación mágico-religiosa. Se valida, por con siguiente, mi hipótesis de trabajo, la cual también me permitió observar que el dominio monológico del lenguaje híbrido subyace, como plantea Bakhtin, en la transgresión de límites entre voces. De esta forma, puedo sugerir que el sincretismo en el lenguaje, en tanto posibilita la interpretación de códigos en favor de consistencias ideológicas, es el estudio del proceso de la supresión de una manifestación lingüística en oposición al enunciado de otra bajo ciertas condiciones donde el hablante enfrenta definiciones culturales. En el caso del culto Palo Monte-Mayombe, estas condiciones son dadas en sus prácticas mágico-religiosas. A través de ellas pude confirmar una palería significativamente consistente con prácticas culturales de su herencia bakongo. Mas fue el estudio translingüístico de su lengua analizado desde su contexto de habla ritual y su constante comparación etimológica con el kikongo lo que me hizo corroborar que el culto Palo Monte-Mayombe, aunque a primera vista parezca ser una reconciliación de credos,

es el culto menos ecléctico entre las prácticas animistas populares cubanas. Con esto en mente, puedo responder con certeza que el estudio del habla ritual del culto Palo Monte-Mayombe no apoya la posición analítica que el sincrestimo no es más que una mezcla de credos. Puedo responder, además, que el concepto orticiano se articula en la lengua congo con manifestaciones que le presentan al palero una oposición de relaciones sistémicas, las cuales están determinadas por su mundo mágico-religioso. Finalmente, puedo agregar que la negociación entre la voz africana y la voz en español de la lengua congo depende del componente simbólico que los practicantes le asignan al origen etimológico de estas voces en situaciones determinadas y sobre la base de su propia ideología mágico-religiosa. Esta última, no únicamente negocia significados dentro del culto, sino que también con toda la macroestructura afrocubana que contribuye a moldear la estética cultural de la nación.

7.0 Conclusión

Aunque es indudable la importancia del estudio de la estructura de la lengua para contribuir a la comprensión del cambio lingüístico, con esta investigación me afilio a una perspectiva más social del estudio de la variabilidad lingüística. Esto implica que la misma debe ser comprendida dentro de continuidades históricas específicas que moldean una serie de dinámicas en las que la lengua colabora con sus prácticas en la contínua invención de realidades humanas en un mundo semiótico complejo. Esto es sumamente importante para el contexto afrocubano, el cual se inserta en un paradigma de conocimiento propio.

Expliqué en el capítulo uno que las reflexiones teóricas sobre el afrocubanismo en Cuba fueron inspiradas, en mayor o menor medida, por la teoría transcultural de Fernando Ortiz en tanto paradigma alternativo a imposiciones extranjeras que explican las síntesis culturales que emergieron en Cuba como consecuencia del contacto cultural durante la empresa colonialista y económica de la trata. Su teoría fue consecuencia de su tiempo. Aquél en donde el fruto del concepto del "otro" sembrado por José Martí, tuvo un impacto decisivo tanto en la formación de la identidad latinoamericana como en sus direcciones políticas. Por esto es que la transculturación, como señala Cornejo Polar (2004):

> [W]ould imply, in the long run, the construction of a syncretic plane that finally incorporates in a more or less unproblematic totality (in spite of the conflictive character of the process) two or more languages, two or more ethnic identities, two or more aesthetic codes and historical experiences. (117)

De esta forma se posibilita un entendimiento distinto de la hibridez, en donde el conflicto entre aparentes sistemas de distinto origen se ve superado desde la capacidad de los

individuos en reinventar su propia historia. En materias del estudio de variedades lingüísticas surgidas en contextos heteroglósicos, lo anterior otorga, indudablemente, nuevas posibilidades para comprender y estudiar la mezcla de lenguas, especialmente, su significado social, cultural y/o ideológico.

Toda voz de resistencia es vulnerable a la manipulación en favor de ideologías propias. En el capítulo dos detallé exhaustivamente la historia del término sincretismo y su constante retórica en la producción literaria sobre síntesis de religiones. Aquí, al igual que la construcción europea de "raza" tan atacada por Martí, uno se enfrenta al constructo ideológico de pureza espiritual para justificar el poder hegemónico de elites eclesiásticas que ven en la reinvención de prácticas espirituales un peligro para la continuidad de su dominio. De esta forma, vimos que el sincretismo es un término sumamente político en materias de cultura ya que posibilita a la hibridez como una práctica de transgresión a sistemas establecidos, decantando, así, en sistemas nuevos e independientes.

La historia de la trata y la colonización en Cuba ponderó en los más curiosos fenómenos de religiosidad, entre ellos los actuales cultos de sustrato africano, los cuales, siguiendo la línea de pensamiento de García Quiñónez (2002), han sido la continuidad cultural a un sistema africano que logró traspasar barreras geográficas y de diferenciación étnica en Cuba y el Caribe. Es por esta razón, y por la explicada en el primer párrafo de esta conclusión, que el capítulo dos es también una instancia de discusión para sugerir que, desde la perspectiva de la transculturación orticiana, el sincretismo deviene no únicamente un importante modelo epistemológico y metodológico en el estudio y análisis de la convergencia cultural y su significado, sino que también la perspectiva de hibridación más apropiada para el contexto afrocubano.

De lo anterior, y como también ya he discutido a largo de esta disertación, el culto Palo Monte-Mayombe es un sistema cubano de creencias mágico-religiosas que converge en un único texto cultural compuesto de elementos de distinto origen. En el capítulo tres presenté una reseña histórica y una caracterización del culto en donde expliqué los elementos más importantes que definen su praxis. El trabajo etimológico exhaustivo e imprescindible de los estudiosos del Palo Monte presentado en este capítulo (y luego en capítulos posteriores), confirman al kikongo como la lengua principal entre los remanentes bantúes del habla congo: la jerga ritual palera. No obstante, en la palería cubana, la lengua congo no es únicamente un elemento lingüístico directo de los bakongo, sino que, además, un depositario etimológico y cultural de otros elementos fundamentales de este grupo bantú transculturados en las prácticas del Palo Monte-Mayombe, como los son los conceptos de **nkisi** (fetiche) y **mpungo** (ente de carácter divino).

La lengua, como discutí en el capítulo cuatro y en general a través de toda esta investigación, es una práctica a través de la cual se dan a conocer formas de ser en el mundo. En tanto ritual, además de ser el principal vehículo de comunicación litúrgica, es un texto cuyas propiedades simbólicas hacen posible la construcción y/o realización de otros textos, como la magia-religiosa por ejemplo. En todo rito religioso, la lengua es un elemento sugestionador por excelencia que en circunstancias rituales dadas colabora con la producción del milagro religioso. El culto Palo Monte-Mayombe no está excento de esta lógica. Mas este culto también se recrea en un contexto sociolingüístico litúrgico cuyas prácticas culturales validan y preservan el componente africano bantú-bakongo en Cuba. Esto significa que su lengua ritual, en tanto se contextualiza en un rito de

ascendencia bantú-bakongo, determina componentes epistemológicos de los bakongo a través de sus enunciados. Por lo tanto, vuelvo a sugerir que la hibridez de la lengua congo no es gratuita. La misma se supedita a la manipulación simbólica de los elementos de la voz en español y de la voz africana que los paleros recrean sobre la base de su ideología mágico-religiosa. Conocer esta ideología no fue tarea fácil. Esto implicó, como expliqué en el capítulo cinco, todo un proyecto epistemológico, metodológico y etnográfico que logró no únicamente alcanzar la perspectiva nativa de los paleros cubanos, sino sistematizar eventos en donde la lengua congo expresa y concretiza un nivel sincrético que incorpora, dialógicamente, la voz en español y la voz africana en su discurso ritual. Esta dinámica de diálogo, sin embargo, no puede encontrarse en un texto estático y descontextualizado. De ahí la importancia de los métodos y técnicas de investigación expuestos también en el capítulo cinco.

Articular el sincretismo desde la lengua congo significa, entonces, observar más allá de las relaciones gramaticales que componen su hibridez estructural. En tanto el sincretismo desde el paradigma de la transculturación implica, como bien lo expresa Cornejo Polar (2004):

> [T]he [dialectical] resolution of differences in a synthesis able to overcome the originating contradiction..., then another theoretical device would have to be formulated in order to explain sóciocultural situations and discourses in which the dynamics of the multiple intercrossings do not operate in a syncretic way, but instead emphasize conflicts and alterities. (117)

Es que incluso este último tipo de hibridez debe dilucidarse desde el orígen del conflicto, el que, como expliqué en el capítulo seis, no puede justificarse lingüísticamente sino que extralingüísticamente. Esto es, desde el tipo de conflicto o alteridad social que existe entre los grupos y/o hablantes de distintos sistemas culturales que, en situaciones

determinadas, aún se expresan en la mezcla. Mas también expliqué que el mundo extralingüístico está en constante cambio y en una inesperada producción de formas periféricas de hacer cultura, las cuales, dependiendo de su contexto socio-histórico, pueden traer consigo voces contestatarias a sus sistemas impuestos, emergiendo, así, un despertar hacia la construcción de un canon propio (Rojas-Primus, 2002).

El anásis de las etnografías de habla congo presentadas en el capítulo seis articulan y operativizan al sincretismo orticiano desde el método intertextual de Bakhtin ya que, para este estudioso, la heteroglosia en el uso popular es una forma de habla que posibilita ampliar significados a través de los cuales se pueden transgredir oficialidades como formas de autoderterminación (Bakhtin, 1973). Desde una perspectiva translingüística y, por tanto, transcultural, demostré que los paleros presentan dinámicas de negociación sobre el significado etimológico de la voz en español y la voz africana de su discurso mágico-religioso. Se pudo observar que esto es manifestación de una alta consciencia de lo que significa "lo congo" en sus dinámicas sincréticas. De esta forma, el culto cubano Palo Monte-Mayombe se ha presentado como fuente de confrontación al paradigma prescriptivista y purista que ataca como ilegítimo y caótico tanto a su credo como a su lengua. A través de hallazgos empíricos, he demostrado que el sincretismo en la jerga ritual Palo Monte tiene mucho más que ver con un discurso de relaciones dialógicas que de relaciones gramaticales. Con ellos, también evidencié una palería significativamente consistente con prácticas culturales de los bakongo transculturadas en Cuba. Por tanto, su sincretismo religioso no puede continuar reduciéndose a una mera mezcla de credos supeditados a prácticas eclécticas.

Desde el estudio translingüístico de la lengua congo, y desde la confirmación de mis hipótesis y respuestas interrogativas, operativizo entonces al sincretismo como el estudio del proceso de la supresión de una manifestación lingüística en oposición al enunciado de otra bajo ciertas condiciones donde el hablante enfrenta significativas definiciones culturales. En el caso del culto Palo Monte-Mayombe, la negociación entre la voz africana y la voz en español de su lengua ritual depende del componente simbólico que los paleros le asignan al origen etimológico de estas voces en sus prácticas ceremoniales y/o rituales y sobre la base de su propia ideología mágico-religiosa. Con esta articulación espero ofrecer la fórmula de trabajo ausente que, en mi opinión, se requiere para acceder al estudio de los posibles significados de la mezcla lingüística. Además, aunque principalmente esta tesis es una contribución directa al estudio religioso, antropológico y lingüístico de la continuidad Cubano-bantú (bakongo) a través del culto Palo Monte-Mayombe, es también un significativo aporte, si bien teórico, al debate de las dinámicas de hibridez y/o del sincretismo en el quehacer cultural latinoamericano, especialmente, en el Caribe hispano.

Obras citadas

Argüelles Mederos, Aníbal e Ileana Hodge Limonta. *Los llamados cultos sincréticos y el espiritismo*. La Habana: Academia, 1991.

Appel, René y Pieter Muysken. *Bilingüismo y contacto de lenguas*. Barcelona: Ariel, 1996.

Asad, Talad. "Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz." *Man (NS) 18* (1983): 237-59.Appel, René y Pieter Muysken. *Bilingüismo y contacto de lenguas*. Barcelona: Ariel, 1996.

Atlas etnnográfico de Cuba: cultura popular tradicional. *CD-Room*. La Habana: Ministerio de Cultura, 2004.

Baktin, M. M. *Problems of Dosteovsky's Poetics*. Trans. R.W. Rotsel. Ann Arbor: Ardis, 1973.

___. *Problems of Dosteovsky's Poetics*. Ed. and Trans. Caryl Emerson. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.

___. *The Dialogic Imagination: Four Essays*. Trans. C. Emerson and M. Holquist. Ed. M. Holquist. Austin: University of Texas Press, 1996.

Balme, Christopher. "Inventive Syncretism: The Concept of the Syncretic in Intercultural Discourse." *Fusion of Cultures?* Eds. Peter O. Stummer and Christopher Balme. Amsterdam: Rodopi, 1996: 9-18.

Barnet, Miguel. "Cuba: tres disquisiciones etnológicas." *Ibero Americana 13: 2* (1984): 61-76.

Benítez-Rojo, Antonio. *The Repeating Island: The Caribbean and the Postmodern Perspective*. Durham and London: Duke University Press, 1992.

Betto, Frei. *Fidel y la religión: conversaciones con Frei Betto*. La Habana: Oficina de Publicaciones Del Consejo De Estado, 1985.

Bhabha, Homi. "Signs Taken for Wonders: Questions of Ambivalence and Authority under a Tree Outside Delhi, May 1817." *Critical Inquiry 12*, 1985.

___. "Cultures´s in Between." *Artforum*, September, 1993: 167-214.

___. *The Location of Culture*. New York: Routledge, 1996.

Bolívar Aróstegui, Natalia. Los Orishas en Cuba. La Habana: Ediciones Unión, 1990.

Bronckart, Jean-Paul. *Activité langagière, textes et discours: Pour un interactionisme socio-discursif*. Paris: Delachaux et Niestlé, 1996.

Cabrera, Lydia. *Vocabulario congo: el bantú que se habla en Cuba*. Miami: Ediciones CR, 1984.

___. *El monte*. La Habana: Editorial Letras Cubanas, 1993.

Cantero, Francisco J. y José de Arriba. *Psicolingüística del discurso*. Barcelona: OCTAEDRO, 1997.

Castellanos, Jorge e Isabel Castellanos. *Cultural afrocubana: las religiones y las lenguas* Vol. 3. Miami: Ediciones Universal, 1992.

Castoriadis, Cornelius. *The Imaginary Institution of Society*. Trans. Kathleen Blamey. Cambridge, MA: The MIT Press, 1987.

Catrileo, Maria. *Diccionario lingüístico-etnográfico de la lengua mapuche (mapudungun-español-inglés)* Valdivia: Andrés Bello, 1996.

Clifford, James. *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge: Harvard University Press, 1988.

Córdova Martínez, Carlos. *Los cultos animistas en Cuba.* En soporte magnética Universidad de
Holguín. Holguín: 2005.

Córdova Martínez, Carlos y Oscar Barzaga Sablón. *El espiritismo de cordón: un culto popular cubano.* La Habana: Colección Fernando Ortiz, 2000.

Cornejo Polar, Antonio. "Mestizaje, Transculturación, Heterogeneity." *The Latin American Cultural Studies Reader.* Edited by Ana Del Sarto, Alicia Ríos, and Abril Trigo. Durham and London: Duke University Press, 2004.

Chanady, Amaryll. *La hibridez como significación imaginaria.* Paper presented at the 1997 meeting of the Latin American Studies Association, Guadalajara, Mexico, April 17-19, 1997: 1-13. http://136.142.158.105/LASA97/chandady.pdf.

___. National Reconciliation and Colonial Resistance: The Notion of Hybridity in José Martí. "Encounters of a Heterogeneous Kind: Hybridity in Cultural Theory." *Unforeseeable Americas: Questioning Cultural Hybridity in the Americas. Critical Studies 13* (1999). Eds. Rita DeGrandes and Zilá Bernd. Amsterdam/Atlanta: Rodopi, 1999: 21-33.

Daveluy, Michelle. *Les langues étendards: Allégiances langagières en français parlé á Montréal.* Québec City: Nota Bene, 2005.

Desmangles, Leslie. The Faces of the Gods: Vodou and Roman Catholicism in Haití. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1992.

Dianteill, Erwan. Kongo à Cuba. "Transformations d´une religion africaine." *Archives de Sciences Sociales des Religions* 117 (2002): 59-80.

Díaz Fabelo, Teodoro. *Diccionario de la lengua conga residual en Cuba.* Santiago de Cuba: Colección Africanía (1998).

Duharte Jiménez, Rafael y Elsa Santos García. *Hombres y dioses: panorama de las religiones populares en Cuba.* Santiago de Cuba: Oriente, 1999.

Duranti, Alessandro. *Antropología Lingüística.* Madrid: Cambridge UP, 2000.

Eckert, Penelope. *Linguistic Variation As Social Practice: The Linguistic Construction of Identity in Belten High.* Oxford: Blackwell, 2000.

Fernández Retamar, Roberto. *Caliban and Other Essays.* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.

Foley, William A. *Anthropological Linguistics: An Introduction.* Massachusetts: Blackwell, 1997.

Frazer, James G. *The Golden Bough* (London and New York: Macmillan, 1890) *La rama dorada: magia y religión* Vol. 1. Tomado de la cuarta edición en español, del Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1961. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1972.

Fuentes Guerra, Jesús. *Raíces Bantu en la Regla de Palo Monte.* Cienfuegos: Mecenas, 1996.

___. *Nzila ya mpika (la ruta del esclavo): una aproximación lingüística.* Cienfuegos: Ediciones Mecenas, 2002.

___. *Al sur del Zambezi: un tratado de religión africano.* Cienfuegos: Ediciones Mecenas, 2003.

Fuentes Guerra, Jesús y Armin Schwegler. *Lengua y ritos del Palo Monte Mayombe: dioses cubanos y sus fuentes africanas.* Madrid: Iberoamericana, 2005.

García, Jesus. *La diaspora de los kongos en las Américas y los Caribes*. Caracas: Fundación Afroamericana, 1995.
García Quiñónez, Rolando. "Las migraciones internacionales en América Latina y el Caribe." *Secretaría Permanente del SELA 65* (mayo-agosto 2002): 1-8.
Geertz, C. *El antropólogo como autor*. Paidós: Barcelona, 1989.
Glaser, Barney G., and Anselm L. Strauss. "Case History and Case Studies." *More Grounded Theory Methodology: A Reader* (Glaser, Barney G. editor). Sociology Press: CA, 1999: 233-45.
Glissant, Édouard. *Caribbean Discourse*. Trans. by J. Michael Dash. Charlottesville: University of Virginia, 1989.
Guanche, Jesús. *Los componentes étnicos de la nación cubana*. La Habana: Colección Fernando Ortiz, 1996.
___. "Avatares de la transculturación orticiana." *Stage Of The Arts, Inc.* Ed. 2003: 1-20. Consulta el 6 de october, 2005 http://www.afrocuba.org/Antol2/Avat1.htm.
Gumperz, John J. and Dell Hymes. *Directions in Sociolinguistics: The Ethnography of Communication*. New York: Blackwell, 1986.
Hickerson, Nancy P. *Linguistic Anthropology*. New York: Holt, Rinehart, and Winston, c1980.
Hilton, Anne. *The Kingdom of Kongo*. Oxford: Oxford University Press, 1985.
Hill, Jane and Kenneth C. Hill. *Speaking Mexicano: Dynamics of Syncretic Language in Central Mexico*. Tucson: The University of Arizona Press, 1986.
___. *Hablando mexicano: la dinámica de una lengua sincrética en el centro de México*. Traducción de José Antonio Flores Farfán y Gerardo López Cruz, 1ª edición en español del Instituto Nacional Indigenista: DF, 1999.
Holm, John. *Pidgins and Creoles* Vol. II. New York: Cambridge University Press, 1989.
___. *An Introduction to Pidgins and Creoles*. UK: Cambridge University Press, 2000.
Jourdan, C. "Pidgins and Creoles: The Blurring of Categories." *Annual Review of Anthropology Vol 20*. California: Palo Alto, 1991: 187-209.
Kottak, Conrad Phillip. *Anthropology: The Exploration of Human Diversity*. New York: McGraw-Hill, c1997.
Kraidy, Marwan M. *Hybridity: Or The Cultural Logic of Globalization*. Philadelphia: Temple, 2005.
Lambropoulos, Vassilis. "Syncretism as Mixture and as Method." *Journal of Modern Greek Studies 19* (2001): 221-35.
Lang, George. *Entwisted Tongues: Comparative Creole Literatures*. Atlanta: Amsterdam, 2000.
Lavob, Williams. *Principles of Linguistic Change*. Oxford: Blackwell, 1994.
León, Argeliers. *Tras las huellas de las civilizaciones negras en América*. La Habana: Colección Fernando Ortiz, 2001.
Mabardi, Sabine. "Encounters of a Heterogeneous Kind: Hybridity in Cultural Theory." *Unforeseeable Americas: Questioning Cultural Hybridity in the Americas. Critical Studies 13* (1999). Eds. Rita DeGrandes and Zilá Bernd. Amsterdam/Atlanta: Rodopi, 1999: 1-20.
Marimoutou, Jean-Claude Carpain. "Créolisation, créolité, littérature." *Études créoles, 10: 1* (1988): 5-10.

Matibag, Emilio. *Afro-Cuban Religious Experience: Cultural Reflections in Narrative.* Gainesville: University Press of Florida, 1996.
MLA. Foreign Languages and Higher Education: New Structures for a Changed World. Modern Language Association Report on May 23, 2007 [http://www.mla.org/pdf/forlang_news_pdf.pdf]
Moffat, J. "Syncretism." *The Encyclopaedia of Religion and Ethics, Vol. 12.* New York: Charles Scribners' Sons, 1922.
Moreno Cabrera, Carlos. Lenguas del Mundo. Madrid: Gráficas Rogar, 1990.
Moreno Fernandez, Francisco. Principios de sociolingüística y sociología del lenguaje. Barcelona: Ariel, 1998.
Morrison M., Kenneth. *The Solidarity of Kin: Ethnohistory, Religious Studies, and the Algonkian-French Religious Encounter.* Albany: State University of New York Press: 2002.
Moulian, Rodrigo. Magia, retórica y cognición: un estudio de casos de textos mágicos y comunicación ritual. Santiago: LOM, 2002.
Mühlhäusler, Peter. *Pidgin & Creole Linguistics*. New York: Blackwell, 1986.
Ochs, Elinor and Bambi B. Schieffelin. *Acquiring Conversational Competence*. London; Boston: Routledge Et Kegan Paul, 1983.
Okpewho, Isidore. *African Oral Literature: Backgrounds, Character, and Continuity.* Bloomington and Indianapolis: Indiana UP, 1992.
Oppermann, M. "Triangulation: A Methodological Discussion". *International Journal of Tourism Research* Vol. 2: 2 (2000): 141-46.
Ortiz, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar: advertencia de sus contrastes agrarios, económicos, históricos y sociales, su etnografía y su transculturación*. La Habana: 1940.
___. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Caracas: Ayacucho, 1978.
___. *El pueblo cubano.* La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1997.
___. *La santería y la brujería de los blancos*. La Habana: Colección Fernando Ortiz, 2000.
___. *Los negros brujos*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2001.
___. *Brujas e inquisidores.* La Habana: Colección Fernando Ortiz, 2003.
Ostendorf, Berndt. "Inclusion, Exclusion and the Politics of Cultural Difference." *Fusion of Cultures?* Eds. Peter O. Stummer and Christopher Balme. Amsterdam: Rodopi, 1996: 205-23.
Otero, Solimar. *Ikú and Cuban Nationhood: Yoruba Mythology in the Film 'Guantanamera.'* Copyright 1998: 1-10. Consulta el 6 de october, 2005 http://www.africa.upenn.edu/Workshop/solima98.html.
Papastergiadis, N. "Tracing Hybridity in Theory." *Debating Cultural Hibridity: Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism.* Werbner, P. and T. Moddod. London: Zed Books: 1997: 257-281.
Piaget, J. *La representación del mundo en el niño*. Madrid: Morato, 1984.
Poplack, Shana. "Sometimes I'll start a sentence in Spanish Y TERMINO EN ESPAÑOL: toward a typology of code-switching." *Linguistics* 18 (1980): 581-618.
___. "Consequences linguistiques du contact de langues: un modèle d'analyse variationniste. *Languages et Société* 43 (1988): 23-48.

Quirós, Oscar E. "Values and Aesthetics in Cuban Arts and Cinema." *Artistic Representations of Latin American Diversity: Sources and Collections.* Alburquerque: SALALM, 1993: 151-71.

Raczynski, D. y Claudia Serrano. *Vivir la pobreza.* CIESPAL: Santiago, 1985.

Ramírez Calzadilla, Jorge. "Religión, cultura y sociedad en Cuba." *Papers 52*, 1997: 139-53.

Real Academia Española. *Diccionario en línea*, 2006.

Ríos, Alicia. "Traditions and Fractures in Latin American Cultural Studies." *The Latin American Cultural Studies Reader.* Edited by Ana Del Sarto, Alicia Ríos, and Abril Trigo. Dirham and London: Duke University Press, 2004.

Rodríguez Dago, Raúl P. *Paleros y espiritistas: religiones afrocubanas y fe cristiana.* Villa Clara: Emmanuel, 2003.

Rojas-Primus, Constanza. "Oralizing Literacy: A New Model for Peripheral Ethnolinguistic Education." *Crossing Boundaries – An Interdisciplinary Journal 1.3* (2002): 94-106. <www.ualberta.ca/gsa>

___. "Diversidad lingüística y alfabetización en América latina y el Caribe." Revista Iberoamericana de Educación n.° 40/3 – 25 de octubre. Ed. Organización de Estados Iberoamericanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura (OEI). Versión en línea (2006): 1-11.

Rojas-Primus, Constanza y Oscar Barzaga Sablón. "Lengua ritual religiosa: características, operatividad y funciones sociales." *Catauro: Revista Cubana de Antropología.* La Habana: Fundación Fernándo Ortiz (2004): 72-88.

Romaine, Suzanne. *Pidgin & Creole Languages.* New York: Longman, 1988.

Sardar, Ziauddin y Borin Van Loon. *Estudios culturales para todos.* Barcelona: Paidós, 2005.

Saville-Troike, Muriel. *The Ethnography of Communication.* 2.ª ed. Oxford: Blackwell, 1989.

Schwegler, Armin. *Chi ma nkongo: lengua y rito ancestrales en el Palenque* Vol. 1. Madrid: Iberoamericana, 1996.

___. "El vocabulario (ritual) bantú de Cuba." *América Negra* 15 (1998): 137-85.

Shaw, Rosalind and Charles Stewart. "Introduction: Problematizing Syncretism." *Syncretism/Anti-Syncretism: The Politics of Religious Synthesis.* Charles Stewart and Rosalind Shaw (ed.) New York: Routledge, 1994: 1-26.

Silva-Corvalán, C. *Language contact and change. Spanish in Los Angeles.* Oxford: Clarendon Press, 1994.

Soret, Marcel. *Les kongo nord-occidentaux.* Paris: Presses Universitaires de France, 1959.

Taylor, Charles. *Sources of the Self.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989.

Taylor, Patrick. *Nation Dance: Religion, Identity, and Cultural Difference in the Caribbean.* Patrick Taylor (ed.) Bloomington, IN: Indiana University Press, 2001.

Valdés Valdés Acosta, Gema. *Los remanentes de las lenguas bantúes en Cuba.* La Habana: Fundación Fernando Ortiz, 2002.

Valdés Bernal, Sergio. *Visión lingüística del África al sur del Sahara.* La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1990.

___. *Antropología Lingüística.* La Habana: Fundación Fernando Ortiz, 2000.

Valdés, Nelson P. "Cuban Political Culture: Between Betrayal and Death." *Cuba in Transition,* Sandor Halebsky and John M. Kirk (ed.) San Francisco: Westview Press, 1992: 207-29.

van der Veer, Peter. "Syncretism, Multiculturalism and the Discourse of Tolerance." *Syncretism/Anti-Syncretism: The Politics of Religious Synthesis.* Charles Stewart and Rosalind Shaw (ed.) New York: Routledge, 1994: 196-211.

Van Dijk, T. *La ciencia del texto.* Barcelona: Pidós, 1989.

Van Wing, J. *Études Bakongo: sociologie, religion et magie.* Leopoldvillense: Desclee de Brouwer, 1959.

Vinueza, María E. *Incidencia de la organología bantú en los instrumentos de la música tradicional de Cuba.* La Habana: Fondo CIDMUC, 1987.

Wasserman, S. and K. Faust. *Social Network Analysis: Methods and Applications.* Cambridge: UP, 1994.

Young, Robert. *White Mythologies: Writing History and the West.* London: Routledge, 1990.

Zehner, Edwin. "Orthodox Hybridities: Anti-Syncretism and Localization in the Evangelical Christianity of Thailand." *Anthropological Quarterly, 78: 3* (Summer 2005): 585-617.

Zimmermann, Klaus. "Lingüísticas parciales, nacionales y transnacionales: construcción y transgresión de fronteras." Ponencia presentada en *Fronteras, construcciones y transgresiones 15° Congreso de la Asociación alemana de hispanistas* 1-4 marzo, 2005: 1-15 <www.fb10.uni-bremen.de/hispanistentag/zimmermann.htm> [Consulta hecha en febrero del 2007].

APÉNDICE A: Autorización del participante[187]

Esta es una entrevista cualitativa de aproximadamente una o dos horas, la cual será grabada. Como usted es practicante de la palería, le haré algunas preguntas sobre su experiencia en esta religión y sobre la importancia y significancia de elementos y creencias que son fundamentales para su práctica religiosa.

El propósito de esta entrevista es recoger información para mi investigación de doctorado, la cual busca conocer sobre su sincretismo y su lengua ritual. No se busca poner en riesgo su dignidad, bienestar e integridad cultural. Toda la información obtenida de esta conversación es confidencial y usted no será indentificado/a por su nombre, a menos que usted esté de acuerdo en que yo use su nombre en mis notas, mis transcripciones, mi tesis de doctorado, o en posibles publicaciones y presentaciones futuras sobre esta investigación. Por lo tanto, el anonimato, la confiabilidad y la privacidad serán respetados y garantizados.

Si por cualquier motivo usted no desea completar esta entrevista, usted puede interrumpirla en todo momento.

Si está de acuerdo en participar de esta entrevista, por favor firme la autorización siguiente:

Yo, _____, el/la participante, afirmo que estoy de acuerdo con los propósitos investigativos expuestos por Constanza Rojas-Primus, candidata a doctorado en el Departamento de lenguas modernas y estudios culturales de la Universidad de Alberta en Edmonton, Canadá. Entiendo que no habrá riesgos como consecuencia de esta entrevista y que el objetivo de la misma es ayudar a la investigadora a aprender sobre el sincretismo en el discurso religioso de la palería.

☐ Estoy de acuerdo con que la investigadora use mi nombre en aquellos reportes donde seré citado o referido.

☐ No estoy de acuerdo con que la investigadora use mi nombre en aquellos reportes donde será citado o referido.

La investigadora puede ser localizada en: Hotel Universitario, Universidad de Holguín Oscar Lucero Moya, Piedra Blanca, Holguín-Cuba, CP 80100.

_____ Firma del participante

_____ Fecha

[187] The Faculty of Arts, Science & Law Research Ethics Board (ASL REB # 467/LKP) de la Universidad de Alberta aprobó la versión en inglés de este documento el 12 de enero del año 2004 a fin de permitirme conducir la presente investigación con sujetos humanos.

APÉNDICE B: Guía de entrevista cualitativa[188]

A. Sesión de apertura.

1. El propósito de esta entrevista es conocer acerca de la importancia y el significado de aquellos elementos y temas que son esenciales para la religión Palo Monte y para usted también, como tata/madre nganga. Conozco muy poco sobre las prácticas religiosas de su religión y me gustaría escuchar sobre sus experiencias.
2. ¿Por cuánto tiempo ha practicado esta religión? ¿Por qué?

B. Cuerpo de la entrevista.[189]

1. ¿Qué es la palería? ¿Por qué se llama Palo Monte-Mayombe? ¿Me puede hablar un poco de sus orígenes? ¿Practica otras religiones cubanas? ¿Por qué?
2. ¿Me puede hablar de los distintos palos del monte? ¿Qué poderes tienen? ¿Qué hacen con ellos?
3. Sé que ustedes tienen una nganga o prenda. ¿Qué es la nganga? ¿Por qué es importante la nganga en esta religión? ¿Por qué los palos tienen que ir en la nganga? ¿Qué otros elementos lleva? ¿Cuáles son sus orígenes? ¿Usted tiene una nganga aquí? ¿Puedo verla? ¿Hay otros elementos importantes para esta religión? ¿Tiene algunos aquí? ¿Por qué? He escuchado que el palero tiene un mpungo. ¿Qué es un mpungo? ¿Es un santo? ¿Usted tiene alguno? ¿Por qué? ¿Usted tiene un tipo de altar de palería en su casa? ¿Por qué? ¿Puedo verlo?
4. Sé que los paleros reciben un nombre en esta religión. ¿Por qué? ¿Cuál es su nombre? ¿Qué representa?
5. ¿Cuál es la importancia de los muertos en esta religión? ¿Existen muertos reconocidos en la palería? ¿Por qué? ¿Me puede hablar sobre ellos? ¿Me puede hablar de sus muertos? ¿Quiénes son? ¿Por qué usted está vinculado con ellos? ¿Cómo se comunica con ellos? ¿Usted cae en transe? ¿Siempre invoca al mismo muerto?
6. ¿Cómo se llama la lengua que usted habla en esta religión? ¿De dónde viene? ¿Usted habla esta lengua? ¿Cuándo la habla? ¿Con quién la habla? ¿La usa para hablar con sus muertos? ¿Por qué? ¿Cómo considera usted que habla esta lengua? ¿Podría mostrarme cómo le habla a su nganga / a su muerto cuando lo llama? ¿Qué lengua usa en sus ritos o ceremonias? ¿Cómo aprendió esta lengua? ¿Todos los paleros hablan esta lengua? ¿En su familia religiosa se habla esta lengua? ¿Quién la habla?
7. ¿Me puede hablar de su padrino/madrina? ¿De dónde es? ¿Dónde se inició su padrino/madrina? ¿Es de ascendencia africana? ¿Su padrino/madrina fue quien le inició a usted en esta religión? ¿Por qué? ¿Dónde se inició? ¿Cuándo? ¿Me puede hablar de su ceremonia de iniciación? ¿Qué se hace ahí? ¿Ahí cantaron, rezaron? ¿Qué

---

[188] Ibídem.

[189] Es menester que el lector comprenda que estas preguntas sirvieron de guía, además, para otras preguntas y/o conversaciones espontáneas (como historias de vida) durante las entrevistas. El material final recogido en el cuerpo de la entrevista fue organizado para un primer análisis cualitativo en una base de datos de cuatro categorías: religión, cultura, estatus, y lengua. En el caso de aquellas entrevistas cuya información me presentó la necesidad de aclarar puntos confusos y/o confirmar datos, una segunda entrevista de tipo focalizada (ver capítulo cinco) fue hecha a mis colaboradores durante la primera semana después de la entrevista cualitativa o, según la disponibilidad de tiempo del palero/a en cuestión.

más se dijeron? ¿Qué lengua se habló en su iniciación? ¿Su padrino habla la lengua palo?

8. ¿Aún tiene contacto con su padrino/madrina? ¿Cada cuánto tiempo se ven? ¿Qué hacen cuando se ven? ¿Su padrino/madrina tiene otros ahijados/as? ¿Usted se ve con ellos? ¿Cómo es la relación que tiene con su familia religiosa? ¿Cada cuánto tiempo se reúnen? ¿Se ayudan? ¿Cómo se ayudan? ¿Uste tiene ahijados/as? ¿Cuántos tiene? ¿Ellos son sus ahijados en el palo? ¿Tiene ahijados que son tatas y yayas y que tienen sus propios ahijados? ¿Tiene algún ahijado/a que considere experto en la religión? ¿Por qué? ¿Su familia y la de su padrino/madrina se reúnen de vez en cuándo? ¿Para qué? ¿Tiene relación con otras casas de paleros?
9. ¿Cómo aprendió todo lo que usted sabe en esta religión? ¿De su padrino/madrina? ¿Hay otros paleros que le han transmitido conocimientos? ¿Cómo se transmiten los conocimientos en la palería? ¿En qué lengua hablan cuando se transmiten conocimientos?
10. Sé que los paleros son grandes conocedores de las plantas y de la naturaleza en general. ¿Por qué? ¿De dónde viene ese conocimiento? ¿Por qué las plantas son importantes? ¿Qué hacen con ellas? ¿Qué otros elementos de la naturaleza utilizan en esta religión? ¿Para qué? He escuchado hablar de Osaín. ¿Quién es Osaín? ¿Es un santo?
11. ¿Por qué sacrifican animales en la palería? ¿Cuáles se sacrifican? ¿Por qué? ¿Qué animales se sacrifican en el rayamiento? ¿Por qué? ¿Qué se hace cuando se sacrifica al animal? ¿Se canta? ¿Qué se canta? ¿En qué lengua se canta? ¿Usted tendrá algún ritual en su casa pronto? ¿Para qué? ¿Va a sacrificar animales ahí? ¿Usted cree que yo puedo asisitir al ritual?
12. ¿Cada cuánto tiempo hace ceremonias? ¿Qué lengua usa en estas ceremonias? ¿En esas ceremonias se cae en transe? ¿Por qué? ¿Usted cae en transe? ¿Habla la lengua ceremonial cuando cae en transe? ¿Usted viaja a otras ciudades para realizar ceremonias? ¿Le invitan a otras ceremonias? ¿Por qué? ¿Le visitan otros paleros en su munanso? ¿Para qué?
13. ¿Usted consulta con su nganga? ¿Cada cuánto tiempo consulta? ¿En qué lengua consulta? ¿Cómo llega la gente a usted? ¿Por qué vienen? ¿Qué promedio de gente le visita por semana? ¿Cómo se establece la relación padrino/madrino y ahijado?
14. He escuchado a la gente hablar del sincretismo en esta religión. ¿Qué es para usted el sincretismo? ¿Usted piensa que la palería es una religión sincrética? ¿Por qué?

Sesión de clausura.

1. ¿Tiene otros elementos que utiliza en la palería de los cuales no hemos hablado? ¿Hay algo más de la palería en su casa que pueda/quiera mostrarme?
2. ¿Hay algo más de su experiecia como tata/yaya que quisiera compartir conmigo?
3. Otros
4. Quisiera agradecerle el tiempo y la información que usted me ha brindado en esta entrevista. Aprendí mucho sobre su religión y sobre su experiencia como tata/yaya nganga. Me di cuenta que el Palo Monte es un grupo de un inmenso valor cultural para Cuba. ¿Podría volver a entrevistarle en otra oportunidad para conversar más sobre estos valores culturales?

APÉNDICE C: Lista de paleros colaboradores entrevistados

Número del colaborador (C)[190]	*Sexo*	*Edad*	*Jerarquía en palería*	*Rama en palería*[191]	*Oficio*	*Ciudad*
1	M	38	Tata	Mayombe	Administración	Holguín
2	M	46	Tata	Vriyumba	Turismo	Holguín
3	M	38	Tata	Kimbisa	Religioso	Holguín
4	M	26	Tata	Mayombe	Técnico	Holguín
5	M	28	Tata	Mayombe	Artesano	Holguín
6	M	42	Tata	Vriyumba	Técnico	Holguín
7	M	81	Tata	Mayombe	Jubilado	Holguín
8	M	21	Tata	Mayombe/Kimbisa	Religioso	Holguín
9	F	50	Madre	Mayombe/Kimbisa	Religiosa	Holguín
10	M	31	Tata	Mayombe	Independiente	Holguín
11	M	33	Tata	Kimbisa	Mecánico	Holguín
12	M	56	Tata	Mayombe	Chofer	Holguín
13	M	41	Tata	Mayombe/Kimbisa	Religioso	Holguín
14	F	41	Madre	Vriyumba	Religiosa	Holguín
15	M	39	Tata	Vriyumba	Armero	Holguín
16	M	66	Tata	Kimbisa	Religioso	Holguín
17	F	61	Madre	Mayombe/Kimbisa	Religiosa	Holguín
18	M	78	Tata	Vriyumba/Kimbisa	Religioso	Holguín

[190] C = colaborador. Letra usada a lo largo de todas las transcripciones de habla en esta tesis.

[191] Como señalé en el capítulo tres, las ramas o subdivisiones de la palería más extendidas en Cuba son las Mayombe, Vriyumba y Kimbisa. Aunque expliqué que las tres se diferencian por el tipo de uso que se le designa a la nganga, algunos de mis colaboradores indicaron que estas ramas también difieren en la composición del fetiche, el cual sólo en la rama Mayombe llevaría enfumbe (ósea de un cadáver). Es interesante que, sin embargo, todos los colaboradores paleros que afirman practicar la rama Mayombe afirman también trabajar el bien, mas no se consideran vriyumberos (la subdivisión que trabaja el bien y el mal). Quizá, una explicación a esto último es que en la palería cubana actual es el sistema de adivinación del chamalongo (las cuatro cáscaras de coco que permiten la comunicación entre el tata y su nganga) el que orienta al palero para llevar a cabo una ceremonia, ya sea con un propósito de hacer el mal o hacer el bien. Además la palería, así como también la santería, se ha convertido en una actividad de importante entrada económica en Cuba, la cual se ejerce ya sea como único medio de ingreso o como un trabajo extra al oficio regular del palero. Por tanto, en mi opinión, el factor economía también influye en la apertura a trabajar el bien en la rama Mayombe.

19	M	33	Tata	Mayombe/Vriyumba	Estado	Holguín
20	M	41	Tata	Mayombe	Estado	Holguín
21	M	39	Tata	Mayombe/Kimbisa	Construcción	Holguín
22	M	55	Tata	Kimbisa	Religioso	Holguín
23	M	55	Tata	Mayombe	Religioso	Holguín
24	M	71	Tata	Mayombe	Religioso	Holguín
25	F	57	Madre	Vriyumba	Religiosa	Holguín
26	M	33	Tata	Mayombe	Administración	Holguín
27	M	29	Tata	Mayombe/Vriyumba	Técnico	Holguín
28	M	22	Tata	Mayombe	Técnico	Holguín
29	F	63	Madre	Mayombe/Kimbisa	Religiosa	La Habana
30	M	39	Tata	Vriyumba	Pistero	La Habana
31	M	59	Tata	Mayombe	Mecánico	La Habana
32	M	55	Tata	Kimbisa	Religioso	La Habana
33	F	63	Madre	Mayombe	Costurera	La Habana
34	M	72	Tata	Mayombe	Albañil	La Habana
35	M	55	Tata	Mayombe	Carpintero	La Habana
36	M	53	Tata	Mayombe	Religioso	La Habana
37	M	48	Tata	Kimbisa	Independiente	La Habana
38	M	54	Tata	Mayombe/Vriyumba	Músico	Matanzas
39	M	54	Tata	Vriyumba	Construcción	Matanzas
40	M	33	Tata	Mayombe	Religioso	Matanzas
41	M	42	Tata	Mayombe	Estado	Matanzas